



Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito
Um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur

Fernando Acílio Maia Saldanha

2009

Fernando Acílio Maia Saldanha

Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito
Um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur

Dissertação de Doutoramento em Filosofia Moderna e Contemporânea, apresentada à Faculdade de
Letras da Universidade de Coimbra, sob orientação da Professora Doutora Maria Luísa
Portocarrero Ferreira da Silva

Universidade de Coimbra

Faculdade de Letras

2009

AGRADECIMENTOS

Na altura em que concluo a realização deste trabalho, gostaria de expressar publicamente o meu reconhecimento e a minha profunda gratidão à pessoa da minha orientadora, Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva. As sugestões, as críticas e as correcções que ao longo da execução deste trabalho me foi prestando, assim como a sua permanente disponibilidade e a forma dedicada e amigável como sempre me orientou, apoiou e encorajou, foram, sem dúvida, factores preciosos e imprescindíveis para a concretização desta dissertação.

Queria agradecer também aos meus colegas e amigos João Tiago Teixeira e Amândio Carvalho Marques. Ao primeiro, pela disponibilidade que manifestou para a leitura de diferentes partes deste trabalho, bem como o cuidado que teve na apresentação de múltiplas sugestões de correcção e melhoramento do texto; ao segundo, pela prontidão na ajuda, com que nunca me faltou, para o tratamento informático e a apresentação final do texto desta dissertação.

Finalmente, à minha mulher e aos meus filhos, não posso deixar de agradecer a compreensão, o carinho e o apoio com que, durante todo este tempo, nunca deixaram de me agradecer.

A todos estou muito grato e a todos muito bem-haja.

*À São, à Sofia, ao Guilherme, e também à
memória saudosa do meu irmão Afonso
Henrique.*

ÍNDICE

RESUMO.....	11
INTRODUÇÃO	13
I. DA EXPERIÊNCIA DO MAL À CONSCIÊNCIA DA JUSTIÇA: FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA DO MAL.....	33
1. O HOMEM FACE À EXPERIÊNCIA INTEMPORAL DA INJUSTIÇA E DO MAL.....	35
2. AS DUAS FACES DO MAL: MAL FÍSICO E MAL MORAL.....	41
3. O HOMEM COMO PROBLEMA: ALGUMAS QUESTÕES DE MÉTODO.....	45
4. DA PERDA À RESTAURAÇÃO DA UNIDADE DO EU. O HOMEM INTEGRAL CORPOREIDADE, LIBERDADE, DECISÃO E ACÇÃO	51
5. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DA FALIBILIDADE. O HOMEM COMO MEDIAÇÃO PARADOXAL.....	63
6. DA FALIBILIDADE À FALTA: A REFLEXÃO COMO HERMENÊUTICA.....	73
II. IDENTIDADE, ALTERIDADE E RECONHECIMENTO. À PROCURA DAS RAIZES ANTROPOLÓGICAS DO SUJEITO CAPAZ	85
1. IDENTIDADE	95
1.1. IDENTIDADE, REFLEXIVIDADE E HERMENÊUTICA DO SI-MESMO	95
1.2. DA PESSOA COMO PARTICULAR DE BASE À ADSCRIÇÃO E IMPLICAÇÃO DO AGENTE NA ACÇÃO.....	104
1.3. IDENTIDADE PESSOAL, HISTORICIDADE E NARRATIVIDADE	114
1.3.1. ESTRUTURA NARRATIVA DA IDENTIDADE.....	114
1.3.2. NARRATIVIDADE E ÉTICA.....	128
2. ALTERIDADE.....	137
2.1. DIMENSÕES DA ALTERIDADE E SUA RELAÇÃO COM A IDENTIDADE EM DIFERENTES MOMENTOS DA OBRA DE PAUL RICOEUR.....	137

2.2. ALTERIDADE E FORMAS DE PASSIVIDADE: O CORPO PRÓPRIO, O OUTRO E A CONSCIÊNCIA	142
3. RECONHECIMENTO E DIALECTICA DA IDENTIDADE E DA ALTERIDADE.....	155
3.1. RECONHECIMENTO E IDENTIDADE. DO RECONHECIMENTO DO “QUALQUER COISA”, AO RECONHECIMENTO DE SI.....	155
3.2. RECONHECIMENTO E ALTERIDADE. A MUTUALIDADE DO DOM E O RECONHECIMENTO	162
III. SENTIDO ÉTICO E MORAL DO AGIR HUMANO: A PEQUENA ÉTICA DE PAUL RICOEUR	179
1. QUEM SE DESIGNA A SI MESMO COMO AUTOR MORALMENTE RESPONSÁVEL PELOS SEUS ACTOS?.....	183
1.1. ÉTICA E MORAL. CLARIFICAÇÃO DE CONCEITOS	183
1.2. O OBJECTIVO DE UMA “VIDA BOA”. O PRIMADO DA INTENÇÃO (ÉTICA) SOBRE A NORMA (MORAL)	185
1.2.1. DA “VIDA BOA” COMO HORIZONTE TELEOLÓGICO DA ACÇÃO À ESTIMA DE SI COMO MOMENTO REFLEXIVO DA PRAXIS.....	185
1.2.2. ESTIMA DE SI E ABERTURA AO OUTRO. A SOLICITUDE COMO RECIPROCIDADE ENTRE O DAR E O RECEBER.....	191
1.2.3. MEDIAÇÃO INSTITUCIONAL E JUSTIÇA.....	199
1.3. DA SOLICITUDE AO RESPEITO, OU PASSAGEM DA INTENÇÃO ÉTICA À NORMA MORAL.....	203
1.3.1. DA TELEOLOGIA À DEONTOLOGIA DA ACÇÃO: UNIVERSALIDADE DA NORMA E OBRIGAÇÃO MORAL.....	204
1.3.2. DA AUTONOMIA AO RESPEITO MORAL.....	209
1.3.3. DO SENTIDO DA JUSTIÇA À LEGALIDADE INSTITUCIONAL E DO “ESQUECIMENTO” POR ESTA DAQUELE SEU FUNDAMENTO ÉTICO	216
1.4. FORMALISMO MORAL, CONFLITO E SABEDORIA PRÁTICA.....	221
1.4.1. INSTITUIÇÃO, CONFLITO E JUIZO MORAL EM SITUAÇÃO.....	225
1.4.2. RESPEITO, CONFLITO E SABEDORIA PRÁTICA.....	232

1.4.3. AUTONOMIA E CONFLITO: OS UNIVERSAIS EM CONTEXTO.....	234
IV. DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO DE DIREITO.....	241
1. POSSIBILIDADES DO SUJEITO CAPAZ.....	243
2. ALTERIDADE INTERPESSOAL E INSTITUCIONAL NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO.....	249
V. A IMPUTAÇÃO DA ACÇÃO, NÚCLEO FUNDAMENTAL DO SUJEITO CAPAZ: RESPONSABILIDADE E LIBERDADE	257
1. DA FALTA E DO MAL À RESPONSABILIZAÇÃO	259
2. RESPONSABILIDADE, LIBERDADE E DIGNIDADE. SENTIDOS DIVERSOS DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE	261
3. DA IMPUTAÇÃO À RESPONSABILIDADE: DELINEAMENTO DE UM PERCURSO	265
3.1. EM TORNO DO CONCEITO DE IMPUTAÇÃO	265
3.2. DA DESMORALIZAÇÃO DA RAÍZ DA IMPUTAÇÃO À REMORALIZAÇÃO DO EXERCÍCIO DA RESPONSABILIDADE	269
4. RESPONSABILIDADE, OBRIGAÇÃO, DELITO E CULPA	273
4.1. ORDEM SOCIAL, DIREITO E OBRIGAÇÃO	273
4.2. RESPONSABILIDADE CRIMINAL: ILÍCITO PENAL, CULPA E PENA	275
4.3. RESPONSABILIDADE CIVIL	278
4.3.1. CONCEITO, PRINCÍPIOS E EVOLUÇÃO	278
4.3.2. ESPÉCIES DE RESPONSABILIDADE CIVIL.....	281
5. NOVAS DIMENSÕES E SENTIDOS DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE	285
5.1. DA “RESPONSABILIDADE SEM FALTA”, À NECESSIDADE DE UMA “RECOMPOSIÇÃO DA PAISAGEM”.....	285
5.2. RESPONSABILIDADE E FUTURO	289

VI. PARA UMA HERMENÊUTICA DA JUSTIÇA: CRIME, JUSTIÇA E PERDÃO.. 299

1. ENRAIZAMENTO DA JUSTIÇA NO TRÁGICO DA VIDA: O JUSTO ENTRE O LEGAL E O BOM 301
2. O PROCESSO JURÍDICO E O ACTO DE JULGAR: JUSTIÇA NÃO É VINGANÇA... 321
3. PENA E REABILITAÇÃO..... 337
4. PERDÃO E MEMÓRIA 345

CONCLUSÃO359

BIBLIOGRAFIA367

RESUMO

Este trabalho de reflexão sobre a filosofia de P. Ricoeur parte do problema do mal e da crença do filósofo de que na base deste fenómeno, que desde sempre atormenta as nossas sociedades, estão a liberdade e a falibilidade humanas.

Depois de analisar a experiência do mal, enquanto experiência de contaste, de revolta, de indignação e de desejo de justiça, este trabalho prossegue em busca do reconhecimento, através da dialéctica da identidade e da alteridade. São as diferentes dimensões do sujeito capaz, o núcleo chave de toda esta reflexão, nomeadamente a dimensão ética deste ente particular, que é antes de mais desejo de “uma vida boa com os outros em instituições justas”, logo um ser capaz de se assumir como imputável e responsável pelos seus actos. Como, porém, a grande novidade de Ricoeur reside na necessidade de uma efectividade das capacidades humanas para que finalmente de virtuais, elas se tornem poderes reais, esta investigação analisa o trânsito do sujeito capaz para o sujeito de direito, enquadrado por instituições e inserido numa sociedade regulada por normas, que lhe reconhecem e conferem direitos e obrigações.

Finalmente, porque, assumindo-se agora como cidadão de pleno direito e dessa forma se exprimindo nos planos moral, jurídico e político, nem por isso o homem, vocacionado para o bem, se tornou menos capaz do mal, pelo que a violência acontece, o trabalho termina com a abordagem do tema da responsabilidade e da justiça. Defende-se a tese difícil segundo a qual, sendo responsável pelo mal que comete e responsável por si, deverá, o sujeito de direito, assumir com dignidade a sua culpa e apresentar-se a responder perante a justiça, em ordem a poder empenhar-se com seriedade no processo da sua plena reabilitação.

INTRODUÇÃO

São basicamente dois os objectivos que nos movem na concretização do projecto que presidiu à realização desta dissertação: por um lado, estudar na filosofia de Paul Ricoeur a questão do estatuto e do lugar do direito e da justiça, tema que nos parece não haver sido ainda muito estudado em Portugal; por outro lado, partir da nossa convicção de que, quem comete o mal não tem de a ele ficar acorrentado para todo o sempre e confrontá-la com as reflexões de Ricoeur sobre a via institucional da justiça, enquanto modo de abordagem e de resposta ao problema do crime e do mal.

Quanto ao primeiro objectivo, devemos dizer que ele se enquadra no contexto da constatação já efectuada por Ricoeur quando, no início do prefácio que escreveu para *Le juste*, nota que, ao contrário do que se vinha verificando na tradição filosófica anterior, o século XX concedeu muito pouca atenção às questões “que relevam do plano jurídico”. Ora, dada a importância de que tais questões se revestem, tanto no domínio teórico, por exemplo, ao nível da reflexão sobre o “problema da legitimidade da ordem constitucional que define o Estado como Estado de Direito”, como no plano prático da administração da justiça nos tribunais, pensamos que é preciso resistir a esta tendência, e, no âmbito da filosofia e do trabalho filosófico, procurar, como diz Ricoeur, “conceder os seus direitos ao direito e fazer justiça à justiça”.

Relativamente ao segundo objectivo, foram dois os pressupostos de que partimos: em primeiro lugar, o “facto do mal”, a assunção por nós da sua natureza humana (uma vez que o vemos como fruto da liberdade e do querer humanos), e a necessidade de agir face a ele. Efectivamente, o mal existe, o crime é real e, não sendo este um problema apenas especulativo, o posicionamento do homem perante ele exige a convergência entre o pensamento e a acção, nos planos moral, jurídico e político. Em segundo lugar, e sem pôr em causa o trabalho, de todo meritório, da justiça no julgamento e punição de quem pratica o crime, a necessidade de avaliarmos a convicção que alimentamos de que o sujeito que comete o mal, mesmo aquele que o faz de forma calculada, deliberada e fria, não tem de ficar necessariamente acorrentado a esse acto e a esse tempo da sua vida. Ele pode mudar, evoluir e descobrir novos aspectos e novas facetas de si e, enquanto ipseidade, reabilitar-se, pondo à luz e assumindo dimensões novas, dimensões outras e ocultas de si.

Foi a partir daqui que, tomando como referência a problemática ricoeuriana do sujeito capaz e do sujeito de direito, equacionámos e delineámos a hipótese de uma análise da resposta da justiça ao problema do mal moral.

Na verdade, como sujeito que, na sua condição de ser enraizado, corpóreo, consciente, livre e agente, se revela ainda como capaz de se avaliar e imputar responsabilmente seus actos, o homem é ao mesmo tempo alguém que, no desejo ético de “uma vida boa com os outros em instituições justas”, toma consciência de si e se descobre como sujeito digno de estima e de respeito. Isto é, descobre-se como cidadão real, institucionalmente enquadrado e inserido numa sociedade regulada por normas que lhe reconhecem e conferem direitos e obrigações. Ora, é somente a partir desta dupla vertente de si – sujeito moral e sujeito de direito – que o sujeito capaz que o homem é, se assume e afirma na plenitude do seu ser cidadão, numa relação ao outro que se pretende que seja de abertura, de disponibilidade, de respeito e de solidariedade. Uma vez que, porém, isso nem sempre acontece, dado que, sendo capaz do bem, não é menos capaz do mal, o homem, responsável por isso e responsável por si, deverá, nessa qualidade e assumindo tanto quanto possível com dignidade a sua culpa, apresentar-se e responder perante a justiça.

Efectivamente, e em especial numa época difícil como a nossa, na qual os episódios violentos da maldade e do crime não param de crescer, tendo-se mesmo já, em alguns lugares do planeta, tornado em acontecimentos banais, fatalidades, como as doenças ou as catástrofes naturais, pensamos que é preciso fazer “alguma coisa”, não apenas em nome da preservação de um modo de vida, o nosso modo de vida democrático, assente na liberdade, na segurança, na tranquilidade e na paz social, mas também em nome e em memória das vítimas inocentes de tais actos bárbaros. Nomeadamente, pensamos, é preciso saber e decidir (para além da reparação possível, do apoio e do máximo de justiça prestada às vítimas), o que fazer e como lidar com os autores e os responsáveis por tais actos terríveis.

É natural e até compreensível que, perante os autores de actos criminosos, sobretudo quando se trata de actos cruéis e de grande violência, a primeira reacção e resposta das vítimas, ou de quem delas se acha próximo, seja a vingança. Em todo o caso, essa não é, como se verá, nem uma solução boa, nem uma solução justa para o problema. Pelo contrário, o recurso a ela apenas agrava a situação. Por isso, convictos, apesar das fragilidades que lhe reconhecemos, da superioridade moral da democracia, enquanto império da legitimidade e da lei, sobre os restantes regimes políticos, pensamos que é só dentro da lei que se pode e é legítimo combater aqueles que não respeitam e violam a lei.

Conscientes de que não é fácil o exercício da justiça e de que esta supõe o necessário e indispensável distanciamento, para que quem julga o faça com a razão e não com o coração; seguros, para além disso, de que também os criminosos, mesmo os grandes criminosos, são sujeitos morais (veja-se como tantas vezes os actos criminosos que cometem, são praticados e pretensamente “justificados” em nome dos mais elevados princípios religiosos e morais) e sujeitos de direito. E são-no, porquanto se acham social, política e institucionalmente integrados em sociedades e em instituições que os tomam como cidadãos de pleno direito, reconhecendo-lhes direitos e exigindo-lhes deveres, pensamos que é, efectivamente, à justiça, às instituições judiciárias legítima e legalmente vigentes, que cabe a palavra decisiva, porventura a palavra última, no que respeita ao modo como lidar com o mal e o crime, na pessoa dos seus responsáveis e dos seus autores.

Sendo, pois, indispensável, a acção institucional da justiça – acção que tem lugar e se desenrola a partir dos pólos da acusação, da queixa e de um terceiro, o juiz, que tenta o “equilíbrio impossível” não tanto, talvez, entre o crime e a punição, mas entre a responsabilidade imputável e a vitimidade, isto é, a fragilidade a proteger – apresenta-se como uma linha de defesa, como uma barreira contra o crime e o mal, procurando, pelos processos judiciais da acusação, da imputação, da censura e da pena, senão o bem, pelo menos e tanto quanto possível, evitar o pior, punindo o culpado e promovendo a reparação possível e justa da vítima, restaurando-a na sua dignidade e no seu direito.

Assim, no espaço deste trabalho, que pretendemos desenvolver em torno da problemática complexa e difícil do mal, do sujeito capaz, do sujeito de direito e da justiça, e que gostaríamos que fosse, também para nós, ocasião de autoformação e aprendizagem do optimismo solidamente fundado e lúcido de Ricoeur, organizámos o texto da nossa dissertação em torno de seis capítulos:

No primeiro capítulo, intitulado “Da Experiência do Mal à Consciência da Justiça: Fenomenologia e Hermenêutica do Mal”, depois de traçarmos uma espécie de “plano geral” sobre a situação do homem face à experiência intemporal da injustiça e do mal (concedendo especial ênfase ao fenómeno actual do terrorismo sanguinário, fanático, cruel e sem qualquer justificação), constatámos a insuficiência dos esquemas tradicionais de abordagem do mal, que o encaram na perspectiva moralista da teoria da retribuição.

Recusando a ideia de uma ontologização ou substancialização do mal (o mal não é “coisa”, o mal “não é ser”), considerámos, com Ricoeur, que a abordagem de tal problemática impõe que se proceda ao questionamento do homem real, do homem

concreto, de carne e osso, uma vez que este, sem ser o “mau absoluto”, sem estar na origem do mal radical, é, no fim de contas, o responsável pelo mal moral. E é-o, na medida em que este é resultado do seu agir e da sua liberdade.

Ricoeur está convicto de que é ao nível de uma “ontologia e de uma antropologia do agir” ou da praxis (num sentido aristotélico mais do que marxista), que a ética deverá ter o seu terreno de enraizamento. Com base neste pressuposto e a partir dos horizontes da filosofia reflexiva e da hermenêutica, o autor, movendo-se no âmbito de uma fenomenologia da vontade e pondo de lado a imagem tradicional e dualista do homem (o corpo e a alma como entidades distintas), descobre este como “eu quero” mais do que “eu penso”, e enquanto “eu quero”, o sujeito assume-se como capacidade (capacidade de decisão, de movimento e de consentimento) e como poder, nomeadamente “poder agir”, “poder fazer”.

Com vista à realização do projecto de uma antropologia do homem integral, isto é, do homem concreto, empírico, afectivo, relacional e praxístico, que a experiência do mal põe a manifesto, e com o objectivo de clarificar, compreender e restaurar ao nível da consciência lúcida a ligação estreita, misteriosa e confusa, entre o pensamento e o corpo, o pensar e o agir e o agir e o sofrer, há que repensar o núcleo fundamental da humanidade do homem, a partir do primado incontornável do corpo próprio.

Assim, procedendo à substituição, no seio do mistério que a subjectividade é, do dualismo da alma e do corpo por uma dialéctica entre o involuntário biológico e a ordem da iniciativa voluntária, num processo em que o “eu penso”, com o seu desejo secreto de auto-posição, cede lugar a um “eu quero”, marcado e habitado por uma passividade que lhe é constitutiva, Ricoeur acentua o papel que, na passagem do querer ao mover e ao fazer, desempenha, como possibilitadora dessa mesma passagem, a reciprocidade do voluntário e do involuntário, enquanto expressão da interacção dialéctica entre a vontade ou o querer (como iniciativa consciente e livre) e o corpo (que envolve aspectos como a necessidade, a emoção, o inconsciente, os automatismos, os hábitos e o carácter).

Mas apesar de ser o voluntário ou o querer a conferir ao involuntário (que não tem inteligibilidade própria, sendo apenas a relação do voluntário e do involuntário que é inteligível) o seu sentido humano, tomando-o como motivo de decisão e órgão de acção e de consentimento, acontece que, na existência encarnada e misteriosa que o homem é, “nem sempre querer é poder”, revelando-se então as relações do voluntário e do involuntário sob o signo do conflito. Por isso, a compreensão do mistério encarnado em que a existência consiste, deve fazer-se sob um outro signo, o da reconciliação, do

acolhimento, do diálogo e do restauro “do pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo”, que são, no fundo as condições do seu enraizamento.

Vendo o sofrimento e o mal como ocasião da ruptura que, geradora do despontar ético da consciência, conduz o homem à recusa da injustiça, à revolta e à exigência de justiça, a análise eidética das estruturas neutras possibilitadoras tanto da falta como da inocência, permite verificar que a falta ou o mal não faz parte das estruturas ontológicas do homem concreto, reafirmando, por isso, Ricoeur, a ideia de que o mal é obra da liberdade, do “mistério da liberdade incarnada que o homem é”.

Na passagem de uma heidética para uma empírica da vontade, à pergunta sobre “o que se pretende dizer quando se chama o homem de falível?”, a resposta de Ricoeur é que tal significa que “a possibilidade do mal está inscrita na constituição do homem”. Na verdade, desproporção paradoxal, o homem, espécie de tensão, mediação e mistura entre finito e infinito, apresenta a constituição instável e frágil de ser o único ser que é ao mesmo tempo maior (finitude que se transcende) e menor (infinitude que se restringe) do que si mesmo. Ora, é esta desproporção, é esta estrutural não coincidência de si (sempre oscilante entre um pólo finito e outro infinito), consigo mesmo, que faz do homem um ser falível, vulnerável e, portanto, capaz do mal. Mal que, sendo da ordem do fazer e não da do ser, uma vez que decorre do poder, das escolhas e do agir do homem, na interacção que estabelece com os seus semelhantes, o coloca face ao problema ético da sua responsabilidade pelo outro.

Porém, sem ser linear e contínuo, o trânsito da possibilidade à realidade do mal é de natureza descontínua. Entre ambas as situações há uma descontinuidade, um afastamento e um salto, e é aí que reside “todo o enigma do mal”, do mal absurdo e irracional que, obra da liberdade e experiência de contraste e revolta, inacessível à reflexão transcendental, se faz linguagem no acto da sua confissão. Esta, de facto, na linguagem simbólica que a caracteriza, liga o mal ao homem não só como lugar da sua manifestação mas como seu autor. E a este nível, ao confessar: “fui eu que fiz o mal”, o homem, tomando sobre si o mal, não só se revela como liberdade (consciente de que agiu assim, mas poderia ter agido de outro modo), como ainda, imputando-se esse acto, aceita e assume a responsabilidade pelas consequências que dele decorrem.

Neste momento, porém – porque a linguagem do mal, seja o mal suportado, seja o mal cometido, é uma linguagem simbólica, portanto opaca e ambígua, e porque, como Ricoeur gosta de sublinhar, “o símbolo dá que pensar” –, impõe-se nova mudança de método de investigação e esse novo método será, sem que para a sua implementação o

autor tenha de abandonar o seu projecto reflexivo, uma hermenêutica filosófica. Essa hermenêutica consistirá, antes de mais, numa interpretação da linguagem da confissão, tal como ela aparece expressa na tradição dos pensamentos religioso, simbólico e mítico.

A imagem do homem que decorre da reflexão desenvolvida em torno da simbólica do mal, vem-nos, mais uma vez, mostrar que, ao contrário do que pretendem as filosofias da “interioridade soberana, este se apresenta como um ser assumidamente corpóreo, espaço-temporal e socialmente situado, enraizado e ligado que, dotado de uma consciência de si gerada na comunicação e na linguagem, só como ser agente e praxístico se constitui e realiza na pessoa que é. Em todo o caso há que acentuar que se a experiência do mal está na origem da consciência e da vida ética do homem, este, conflito de si consigo mesmo, culpado e capaz, possui ainda capacidade e poder para iniciar no mundo uma “nova ordem”, a ordem do possível, do bem e da justiça, que tanta falta fazem.

Ressalvando a ideia de que, capaz do mal, o homem não é, apesar de tudo, apenas o mau, o carrasco, aquele que invade, aliena e oprime, mas que, originariamente disposto ao bem, ele é também capaz de actos de extremo heroísmo, abnegação, generosidade e amor, no segundo capítulo, “Identidade, Alteridade e Reconhecimento. À Procura das Raízes Antropológicas do Sujeito Capaz”, propomo-nos, ainda no âmbito de uma antropologia filosófica, determinar alguns dos traços essenciais que nos permitam proceder à identificação e ao reconhecimento do homem como sujeito capaz.

O desenvolvimento desta investigação, centrada já não nas categorias de desproporção e de falibilidade, mas nas de capacidade e de reconhecimento, é necessário, uma vez que, para além de que a noção de capacidade “constitui o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito”, é preciso que, no âmbito do nosso objectivo de conhecer a resposta da justiça ao problema do mal, procedamos à identificação do sujeito que, capaz de o cometer, o comete de facto.

Assim, construído com base na leitura que fizemos dos seis primeiros estudos de *Soi-même comme un autre*, obra na qual Ricoeur se acomete a tarefa de edificação de uma hermenêutica do si-mesmo, e de *Parcours de la reconnaissance*, texto onde tem lugar um desenvolvimento conjunto e dialéctico dos percursos da identidade e da alteridade, este capítulo está organizado em três partes estruturadas sucessivamente a partir das categorias antropológicas da identidade, da alteridade e do reconhecimento.

Situando a via longa da hermenêutica do si-mesmo num lugar epistémico e ontológico equidistante face às alternativas do *cogito* (o sujeito exaltado de Descartes e do idealismo subjectivo) e do *anti-cogito* (o sujeito humilhado de Nietzsche e dos mestres da suspeita), Ricoeur apresenta a atestação – a atestação de si, próxima das noções de testemunho e de crédito, e entendida ao modo da segurança ou da confiança assertiva do sujeito na sua existência, necessariamente implicada em actos como o dizer, o fazer, o narrar-se e o assumir-se responsabilmente –, como “a espécie de certeza a que o conhecimento pode aceder”. Assim entendida, a atestação é uma espécie de crença prática pela qual o sujeito se reconhece como capaz de certas acções e de certas paixões. Trata-se, certamente, se comparada com a segurança do cogito cartesiano, de uma verdade frágil mas, apesar de tudo, suficientemente forte para permitir a Ricoeur demarcar-se da suspeita generalizada de Nietzsche, que reduz a episteme à crença ou à opinião, e esta à ilusão.

Tomando, pois, a atestação como via de acesso ao si, Ricoeur, no registo da filosofia da linguagem e em resposta à pergunta *quem fala?*, adopta, como ponto de partida para a sua fenomenologia do sujeito capaz, a capacidade ou o poder de dizer que a resposta àquela pergunta supõe. Assim, investigando os processos semânticos de identificação individualizante, presentes nas linguagens naturais e servindo-nos depois do conceito de *particular de base*, recebido pelo filósofo da obra *Individuals*, de Strawson, somos conduzidos à noção de pessoa, pessoa que não é ainda, porém, um si dotado de reflexividade e, portanto, da capacidade de se auto-designar, mas ainda e tão só um particular de base, isto é, uma coisa, uma referência (o “ele”/“ela”) a respeito da qual falamos.

Apesar das limitações de que padece, o conceito de particular de base reveste-se de grande importância, uma vez que, sendo, como o de corpo físico (e os corpos físicos são os primeiros particulares de base), um conceito primitivo, permite a Ricoeur, demarcando-se das posições do idealismo subjectivo, não apenas pensar o corpo como originariamente constitutivo da pessoa (sem ser à partida consciência, à qual, a título secundário se acrescentaria o corpo, o homem é desde o início corpo para que, para além disso, seja pessoa), como ainda os actos mentais e a consciência como atributos necessários da pessoa, pelos quais esta se distingue dos simples corpos.

Esta aproximação, puramente referencial, que nos permite chegar à noção de pessoa entendida como particular de base, deve ser completada por uma outra que, conduzindo em direcção às ideias de reflexividade e de alteridade, deverá permitir o deslizamento de um particular de base para um sujeito capaz de se auto-designar.

Esta nova aproximação, no âmbito ainda da resposta à pergunta *quem fala?*, realizada agora com o auxílio da teoria dos actos de discurso (*speech-acts*) de Austin e Searl, irá permitir-nos, através da reflexividade da enunciação, o acesso não apenas ao sujeito concebido pelo par “eu” (aquele que fala) / “tu” (aquele a quem o “eu” fala), mas ainda ao *si*, uma vez que é no momento da auto-designação que o *si* reflexivo se reconhece como um *si-mesmo*.

Prosseguindo o nosso percurso, mas orientando-nos agora em torno da resposta à pergunta *quem age?*, iremos situar-nos ao nível de uma teoria do discurso da acção. Isso com o objectivo de – pela via, agora, de uma pragmática da acção e numa viagem por Aristóteles, tendo como pólo organizador do nosso pensamento o conceito de *adscrição* – procedermos a um melhor esclarecimento da relação entre a acção e o seu agente, vendo aquela, enquanto acção especificamente humana, na dependência do poder, da deliberação e da capacidade de iniciativa deste.

Uma vez que a pessoa de quem se fala, tanto como o agente de quem a acção depende, têm uma história e são a sua história, e dado que o emergir da identidade pessoal é indissociável da temporalidade quer do *si*, quer da própria acção, com Ricoeur e em resposta à pergunta *quem conta a sua vida?*, passamos à abordagem da identidade pessoal, pelo recurso à teoria narrativa e através do conceito de identidade narrativa.

É que, de acordo com o referido nas *conclusões* do terceiro volume de *Temps e récit*, onde se mostra que “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade, é responder à pergunta: *quem é que fez tal acção? Quem é o seu agente e o seu autor?*”, e porque, de acordo com Hannah Arendt, responder à pergunta “*quem?*” é contar a história de uma vida, a identidade do *quem* não é senão uma identidade narrativa. Este conceito de identidade narrativa reveste-se de uma importância fundamental, uma vez que permite a integração dialéctica na identidade do sujeito, da mesmidade ou identidade *idem* que, expressa no carácter, designa a permanência do sujeito no tempo, e da ipseidade ou identidade *ipse* que, tendo como modelo a *promessa*, a fidelidade à palavra dada, não designa já uma identidade substancial, invariável e fixa. Expressa, pelo contrário, na máxima “persistirei apesar de ter mudado”, uma identidade dinâmica, um processo diacrónico de construção da personalidade, que inclui a mudança. Esta capacidade de o conceito de identidade narrativa comportar a dialéctica da ipseidade e da mesmidade, não se revelando senão nessa mesma dialéctica, constitui o maior contributo da teoria narrativa para a constituição do *si*.

Demarcando-se de Parfit, que pelo recurso a ficções tecnológicas (*puzzling cases*), procede à desconstrução da crença na identidade pessoal, mostrando que a mesma não passa de uma ilusão, Ricoeur, para quem a identidade pessoal é indissociável da noção mesma de homem, considera ainda que a necessidade do corpo próprio para a constituição do humano do homem, bem como a sua radicação mundana, para além de serem uma exigência antropológica e ontológica, são também uma exigência ética. Na verdade, para que a imputação conserve o seu significado moral e jurídico e não tenha lugar de forma arbitrária, é preciso que – no carácter assertivo da afirmação: “Eis-me aqui!”, pela qual a pessoa se reconhece como sujeito de imputação – a corporeidade e a mundanidade (sem as quais também não é possível falar-se em identidade ética da pessoa e em torno das quais giram as variações imaginativas da ficção literária) sejam e ontologicamente se mantenham invariantes existenciais do humano.

Entretanto, porque a pergunta angustiante “*quem sou eu?*”, que os casos perturbantes da ficção literária vêm explorando, pode ser englobada na resposta ética a que dá lugar a pergunta: “quem sou eu, tão frágil, para que, apesar disso tu contes comigo?”, assiste-se à irrupção do outro no coração da ética. E o tema da alteridade, na sua relação com a identidade, é de tal maneira importante no pensamento de Ricoeur, que, tomado sob diferentes pontos de vista, se tornou objecto de tratamento regular em muitas das obras que escreveu, desde *Le volontaire et l'involontaire*, de 1950, até *Parcours de la reconnaissance*, de 2004. É que, e sempre no processo de demarcação face ao *Cogito* da tradição da filosofia reflexiva, o nosso autor não deixa de acentuar a ideia da que a alteridade não só não se acrescenta de fora à ipseidade, como faz parte do seu conteúdo de sentido e da sua constituição ontológica.

No capítulo final de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur aborda o problema da alteridade a partir das experiências da passividade, a que chama “o tripé da passividade e, portanto, da alteridade”. As experiências a que se refere e a cuja análise procede são; a experiência do corpo próprio que, envolvendo toda a esfera da passividade íntima, é o mediador entre o si e o mundo; a experiência da ligação do si ao outro que si, ao estranho que, presente na relação intersubjectiva, o afecta e leva a que, diferentemente do *ego* que a si mesmo se põe, o si se reconheça através dessas mesmas afecções; a passividade presente na relação de si a si mesmo que é a consciência, entendida no sentido ontológico-ético de “ser-obrigado”. Pela nossa parte, abordamos esta problemática da tripla experiência da passividade, porque também nós a imputamos de fundamental importância para a

compreensão da estrutura da ipseidade e, nessa medida, para a identificação do sujeito capaz.

Visando com a sua filosofia a promoção de uma cultura do reconhecimento mútuo e considerando que a palavra reconhecimento é a expressão adequada para designar a dialéctica do si-mesmo e do outro que si, Ricoeur dedicou ao tema a sua obra de 2004 *Parcours de la reconnaissance*, na qual tem lugar o desenvolvimento conjunto e dialéctico dos percursos da identidade e da alteridade.

Para além de se apresentar como uma espécie de coroar dialéctico dos percursos e das problemáticas da identidade e da alteridade, tal tema interessa-nos, porquanto a acção institucional da justiça visa não apenas a punição do agente responsável pela acção faltosa, mas ainda a criação de condições que possibilitem que o mútuo reconhecimento, de que o crime constitui uma negação e uma quebra, possa ter efectivamente lugar.

Tomando como fio condutor a distinção entre os usos do verbo “reconhecer” na voz activa (“eu reconheço”), que expressa o domínio do pensamento sobre o sentido, e na voz passiva (“eu sou reconhecido”), que exprime a exigência de ser-se reconhecido, desenvolve-se uma dinâmica que, do “reconhecimento-identificação” (do “qualquer coisa” e do “qualquer um” em geral), fase em que o verbo “reconhecer” quase se não distingue do de “conhecer”, passando pelo reconhecimento de si-mesmo do si nas suas capacidades e poderes, conduz a uma situação de reconhecimento mútuo, na qual os sujeitos se encontram numa relação de reciprocidade.

Se bem que suposta já ao nível do reconhecimento-identificação do “qualquer coisa em geral” e, com mais acuidade ainda, ao nível do reconhecimento de si, é no plano do reconhecimento mútuo que a intersubjectividade encontra o grau máximo da sua presença. No entanto, se é certo que o pôr em prática da capacidade de agir dos sujeitos tem sempre lugar em contextos sociais e políticos de interacção, não é a categoria de reciprocidade aquela que é originária. É antes a de dissimetria, dissimetria da qual a fenomenologia, com Husserl, na quinta *Meditação Cartesiana*, e Lévinas, em *Totalidade e Infinito* e em *Au-delà du sujet ou au-delà de l'essence*, nos oferece duas versões opostas: na primeira, a relação procede do pólo do eu para o pólo do outro, enquanto que na segunda, é o pólo do outro que constitui o ponto de partida da relação. Recusando deixarmo-nos aprisionar pela necessidade da escolha de um entre os dois pontos de vista opostos da alternativa, consideramos, com Ricoeur, que ambas as perspectivas têm a sua legitimidade e que o que importa é ver as experiências de reciprocidade como formas de ultrapassagem, sempre

incompleta e inacabada, da dissimetria que, em todo o caso, não deixa de permanecer como seu pano de fundo.

Confrontado com a questão do reconhecimento recíproco, problema que, no fundo, se pode resumir a uma luta pelo reconhecimento do si-mesmo pelos outros, Ricoeur concede a Hegel um lugar de destaque, considerando haver sido este quem, ao substituir o medo de uma morte violenta e a luta pela sobrevivência, que caracterizam, segundo Hobbes, a condição natural do homem, pela necessidade de viver em conjunto e pelo desejo e luta pelo reconhecimento, definitivamente trouxe para o âmbito da filosofia política o tema do reconhecimento.

No entanto, admitindo que o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no “querer viver em conjunto” do homem, Ricoeur é de opinião que a ideia de uma luta pelo reconhecimento, nos planos afectivo, jurídico e social, poderá, pelo seu “estilo militante e conflitual”, transformar-se numa “procura indefinida”, num “mau infinito”. Este facto é bem visível nas situações individuais ou colectivas daqueles temperamentos sempre insatisfeitos, sempre reivindicativos, que consideram que nunca lhes é concedido o reconhecimento a que julgam ter direito. Por isso, no desejo e na procura pelo homem do pleno reconhecimento de si, a alternativa à ideia de luta deverá ser procurada nas “experiências pacíficas de reconhecimento mútuo”, as quais, apesar do carácter excepcional de que se revestem, mostram que, apesar de tudo, o reconhecimento pode ter efectivamente lugar.

Considerando a *filia* ou a amizade em sentido aristotélico, *eros*, entendido no sentido platónico como desejo de ascensão espiritual, e o *ágape*, isto é, o amor ou caridade no sentido bíblico e pós-bíblico, como três experiências de reconhecimento mútuo delineadas pela cultura ocidental e às quais Ricoeur dá o nome de “estados de paz”, privilegiamos o *ágape*, uma vez que este, enquanto “dar sem nada esperar receber em troca” e ignorando toda a comparação e todo o cálculo, se apresenta como pura e absoluta generosidade.

É que a experiência pacífica do *ágape*, que Ricoeur procura fundamentar através da problemática complexa e paradoxal do dom e do contra-dom, mostra que, apesar da inerência do desconhecimento ao reconhecimento, apesar dos múltiplos obstáculos, erros e perigos que o dificultam e também, apesar de (em virtude do seu carácter simbólico, raro e excepcional) a festa do reconhecimento mútuo não poder fazer instituição, ainda assim esse facto, como de resto também o gesto solene de perdão, poderá desencadear uma onda

de irradiação que, discretamente, contribua para o “avanço da história em direcção aos estados de paz”.

Capaz do bem e do mal, o homem é também dotado da capacidade de escolher. E é a escolha, que aqui faz toda a diferença, uma vez que é em função dela que o sujeito capaz se revela acessível a uma qualificação moral e, como tal, passível de ser julgado de acordo com uma “teoria de virtudes e vícios”. Assim, depois do percurso pelos temas da identidade, da alteridade e do reconhecimento, e ainda em resposta à questão *quem?*, procedemos, no terceiro capítulo, a que demos o nome de “Sentido Ético e Moral do Agir Humano: A Pequena Ética de Paul Ricoeur”, à investigação da dimensão ética e moral da ipseidade, com o objectivo de conhecer de mais perto os fundamentos da capacidade do sujeito se imputar a responsabilidade pelos seus próprios actos.

Orientados pelo subconjunto de textos de *Soi-même comme un autre*, constituído pelos capítulos VII, VIII, e IX, onde o autor traça os contornos daquilo a que chama a sua “pequena ética”, e clarificando, a partir das heranças teleológica da ética aristotélica e deontológica da moral de Kant, os conceitos de ética e de moral, seguimos Ricoeur na tripla intenção que o move de afirmar, em primeiro lugar, o primado da ética sobre a moral, depois, a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da norma e, finalmente, a legitimidade do recurso da norma à intenção ética, quando aquela leva a impasses práticos.

Estabelecendo-se, portanto, entre as heranças aristotélica e kantiana uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade, e conduzindo a ética à estima de si e a moral ao respeito de si, no processo em espiral em que ética e moral se articulam, verifica-se: a) que a estima de si é mais fundamental do que o respeito de si; b) que o respeito de si é o aspecto de que a estima de si se reveste sob o regime da norma; c) finalmente, que as aporias do dever originam situações nas quais a estima de si aparece não apenas como a fonte, mas também como recurso do respeito, quando não há ou se nos não oferece nenhuma norma certa como guia para o exercício do respeito. Assim, pois, porque o mal existe, porque existe o perigo da violência, resultante da perversão de desejos e porque não é possível o acordo de todos os homens sobre os fins a prosseguir, a ética não pode deixar de ter em conta a moral que, com as suas normas e a sua obrigação impõe o respeito pelo outro. Por sua vez, e ao mesmo tempo, a ética designa uma intenção que nas situações conflituais, fruto do trabalho ponderado e sensato (*phronesis*), é geradora de “convicções bem pesadas”. É através deste trabalho que, no juízo moral em situação, a sabedoria prática, perante a necessidade de encontrar a melhor solução para os problemas

concretos que é urgente resolver, inventa condutas que, o mais possível e ao mesmo tempo, satisfaçam a “excepção que a solicitude exige, traindo o menos possível a regra”. Sem esta intenção ética, a moral não passaria de um corpo abstracto de regras sem qualquer significado humano.

A imagem do sujeito que daqui resulta, é a de um si-mesmo que, agente e no desejo ético de uma “vida boa com outros em instituições justas”, se descobre como membro de uma comunidade regulada por normas universais, que coagem e obrigam, impondo a cada um o respeito por todos. Dotado de liberdade, perante a especificidade das circunstâncias concretas do seu agir, este sujeito delibera e opta, tomando como guia para as suas escolhas prudenciais, tanto as normas como, dado que pela sua universalidade estas nem sempre se adequam ao concreto da acção, a intenção ética que funda e dá significado à moral. Assim, porque age em função de convicções “bem pesadas” e deliberadas – tradução de um “equilíbrio reflectido” entre a exigência de universalidade da norma e as dificuldades contextuais que afectam essa mesma universalidade – este sujeito, o humano, descobre-se e assume-se como autor e responsável pelos seus actos, pelo que, como tal deve ser tratado.

Conhecido o homem como sujeito capaz e identificadas algumas das capacidades que lhe são constitutivas, nomeadamente a capacidade de se designar, de fazer, de se narrar e de se assumir responsabilmente, no capítulo quarto e de acordo com o título que lhe atribuímos, “Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito”, procedemos ao trânsito do sujeito capaz para o sujeito de direito, para o cidadão real ou, como Ricoeur gosta de dizer, para “o sujeito digno de estima e de respeito”.

Se não há dúvida que a ideia de capacidade é uma ideia de grande fecundidade, uma vez que nos permite dar conta, identificar e caracterizar a pessoa na totalidade do seu ser agente como fonte de todas as suas intenções e iniciativas no mundo, é apenas pela sua ligação à ideia de imputabilidade, entendida como a capacidade de o sujeito ser considerado como o verdadeiro autor dos seus actos e, como tal, por eles responsável, que a noção de sujeito capaz atinge o seu significado mais elevado. Na verdade, é somente quando somos capazes de avaliar e declarar as nossas acções e as dos outros como boas ou más, permitidas ou proibidas, que nós somos e nos assumimos como verdadeiramente dignos de estima e de respeito.

De facto, apesar da fecundidade de que a ideia de capacidade se reveste, o sujeito capaz não é ainda um verdadeiro sujeito de direito. Para que se torne tal, o sujeito capaz

necessita da mediação de condições intersubjectivas e institucionais de ordem social e política (“formas interpessoais de alteridade e formas institucionais de associação”), que permitam a actualização das suas aptidões, de modo a que, de virtuais, estas se tornem em poderes reais, aos quais corresponderão também direitos reais.

Mas em oposição a uma certa versão do liberalismo político, segundo a qual o indivíduo é já um sujeito de direito anteriormente ao estabelecimento de qualquer laço social e político, facto que, no fundo, o libertaria das suas obrigações sociais, Ricoeur considera que a concretização do processo de passagem da capacidade à efectividade, implica a presença, em cada um dos quatro níveis a que situa a questão quem? (quem fala? Quem age? Quem narra a sua vida? Quem é moralmente responsável?), da constituição triádica “eu-tu-terceiro”. É somente por essa via que, imersos no âmbito político e institucional do “espaço público de aparecimento”, nos descobrimos, assumimos e atestamos como verdadeiros sujeitos e cidadãos de pleno direito, isto é, como sujeitos dignos de estima e de respeito, com direitos e deveres e exprimindo-nos moral, jurídica e politicamente.

Porque frágil, porque falível, o homem, capaz do bem, dado que é livre nas escolhas que faz, pratica muitas vezes o mal, desrespeitando o outro, ferindo, matando, infringindo princípios éticos, norma morais e leis jurídicas, em suma, cometendo o crime. Entretanto, porque nesse seu agir social o homem é intencional e livre, ele é responsável por esse mesmo agir, pelo qual tem de responder.

Dado que assim é, depois da abordagem da transição do sujeito capaz para o sujeito de direito, no capítulo quinto, sob a designação de “Imputação da Acção, Núcleo Fundamental do Sujeito Capaz: Responsabilidade e Liberdade”, debruçámo-nos um pouco mais explicitamente sobre o conceito de responsabilidade, com o objectivo não apenas de o conhecer um pouco melhor em algumas das diferentes abordagens e sentidos nos quais é passível de ser considerado, mas também para compreender os graus e a extensão da responsabilidade que ao homem pode ser assacada.

Após recordarmos a estreita ligação estabelecida por Kant entre os conceitos de racionalidade, liberdade, responsabilidade e pessoa, depois de uma curta referência à etimologia do conceito, procedemos a uma sua breve perspectivação histórica, centrando-nos mais especificamente no seu sentido jurídico, entendido quer como obrigação de reparar o dano (direito civil), quer como obrigação de suportar a pena (direito penal). Este percurso histórico revelou-se-nos deveras interessante, uma vez que nos permitiu concluir

que a ideia jurídica de responsabilidade, considerada no sentido jurídico que acabámos de referir, é resultado, a partir do conceito de imputação, de um crescendo da retribuição sobre a atribuição.

Efectivamente, se o conceito inicial de imputação, conceito que é o antepassado do de responsabilidade, acentuava a ideia da atribuição da acção a um agente que agiu livremente, a evolução do conceito, desde Kant, a Hegel e a Kelsen, conduziu a um progressivo afastamento e ocultação da problemática da liberdade, da qual, porém, depende a ideia de atribuição de uma acção a alguém como sendo o seu verdadeiro autor. Este percurso aconteceu de tal modo que em Kelsen se assiste à completa moralização e jurisdição da imputação, num processo que acabou por conduzir ao desalojamento da ideia de atribuição (da acção a um agente), substituindo-a pela de retribuição (da falta). Assim, a partir do conceito de imputação e pelo crescendo que referimos, da retribuição sobre a atribuição, verificámos que, no final do processo, a noção de imputação ficou reduzida à de obrigação, ou melhor, à ideia jurídica de responsabilidade entendida como obrigação seja de reparar o dano, seja de sofrer a pena.

Após o percurso que nos permitiu assistir ao emergir, a partir do de imputação, do conceito jurídico de responsabilidade, debruçámo-nos um pouco sobre a problemática da responsabilidade, da obrigação, do delito e da culpa, com o objectivo de obtermos um melhor esclarecimento sobre os dois significados que referimos, do conceito clássico de responsabilidade jurídica. Neste ponto do nosso trabalho, revelou-se-nos de uma grande utilidade, a leitura que efectuámos de múltiplos Artigos, do Código Civil e do Código Penal do direito português.

Para responder às múltiplas mudanças que se vêm verificando na vida e na organização social das sociedades do nosso tempo (mudanças derivadas, em grande medida, do impacto, nas comunidades humanas, do desenvolvimento tecnológico), vimos, finalmente, que o conceito de responsabilidade se encontra actualmente numa fase de nova e profunda recomposição e redefinição. E isto depois de, num primeiro momento da sua evolução, esse conceito se haver revestido de uma função essencialmente subjectiva e individual (a responsabilidade aparece como referida a alguém, a um sujeito, que é responsável por uma falta), e de, num segundo momento, a partir de finais do século XIX, no âmbito do direito de responsabilidade civil, a obrigação de reparar, sob a pressão de conceitos como os de solidariedade, risco e segurança, ter vindo a ser substituída pela ideia de *responsabilidade sem falta*.

São basicamente três os objectivos que presidem a esta recomposição do actual conceito de responsabilidade: englobar a ideia de que é pelo outro, pela pessoa vulnerável e frágil que está a nosso encargo que se é responsável; aumentar a sua amplitude temporal, no sentido de englobar o cuidado face ao futuro, uma vez que este, em virtude do poder imenso de que o desenvolvimento tecnológico dotou o homem, depende, em grande medida, da forma mais ou menos responsável como no presente soubermos gerir esse poder de que dispomos. Neste ponto, Hans Jonas terá oferecido uma preciosa ajuda para a direcção das nossas escolhas, ao formular o novo imperativo da responsabilidade, que diz: “age de tal maneira que exista ainda humanidade depois de ti durante tanto tempo quanto possível”; e ainda, proceder ao alargamento, no plano espacial, das consequências das nossas acções, em virtude, por exemplo, do carácter transnacional, transcontinental e mesmo global das consequências ambientais de acidentes envolvendo resíduos perigosos e substâncias altamente poluidoras.

A questão é, na verdade, complexa e são diversas e de diversa ordem as questões que se levantam, nomeadamente a de saber até onde pode ir no espaço e no tempo a responsabilidade pelos nossos actos; se somos ou não, e se sim em que grau, responsáveis pelos “efeitos colaterais”, secundários e não pretendidos de uma acção, etc. A questão é, dizíamos, complexa, pelo que, no processo ainda e, concerteza, sempre em aberto de redefinição do conceito de responsabilidade, concluímos com a chamada de atenção para o facto de que, no âmbito da responsabilidade, imputação da acção e risco não têm de ser pólos opostos, e ainda para a necessidade que há de se acentuar a ideia de uma concepção preventiva da responsabilidade, dando-se o devido relevo à sabedoria prática, que conduz à virtude da prudência, entendida como “*prudentia*, herdeira da virtude grega da *phronesis*”

No capítulo final do nosso trabalho, intitulado, “Para Uma Hermenêutica da Justiça: Crime, Justiça e Perdão” centrámo-nos sobre a problemática da justiça, no sentido de percebermos de que forma é que, ao nível da instituição judiciária, ela, pela forma como lida com o agente responsável pela falta ou pelo crime, responde ao problema do mal.

Iniciámos o capítulo procurando mostrar como Ricoeur, demarcando-se do positivismo jurídico e do legalismo, defende o enraizamento da justiça no trágico da vida, considerando que os sistemas jurídicos, aos quais a justiça não pode ser reduzida, se apoiam sobre uma ideia de justiça, despoletada pela indignação face ao mal, decorrente da experiência e do sentimento de injustiça.

Entretanto, antes de descermos ao âmbito da justiça concebida como prática judiciária, tal como ela é exercida nos tribunais, com o objectivo de resolver os conflitos entre as partes em litígio, fizemos uma passagem pela justiça enquanto esta se concretiza em princípios organizadores e reguladores de uma dada sociedade, e cujo objectivo é contribuir para a paz social, através do respeito pela liberdade e igualdade entre os cidadãos. Situados a este nível, verificámos, a partir de uma esclarecedora e fecunda discussão de Ricoeur com John Rawls (na qual aquele mostra a impossibilidade de uma concepção puramente processual da justiça), que esta se situa no espaço de intersecção entre o legal, que caracteriza a moral deontológica, e o bom, característico de uma ética teleológica. Este facto é bem visível no âmbito da sabedoria prática, naqueles casos para cujo julgamento as circunstâncias e a consciência exigem “algo mais”, que a lei geral e abstracta não pode dar. Nestes casos, cuja ponderação e julgamento exigem a recuperação da virtude aristotélica da *phronesis*, o justo já não é nem o ser bom nem o ser legal, mas o ser equitativo.

Centrando-nos depois sobre a prática jurídica da justiça, isto é, sobre a justiça tal como, com as suas leis, os seus juízes e os seus processos, ela é praticada nos tribunais, começámos por acentuar a ideia de que – recusando que à vingança se possa chamar justiça e porque são os conflitos e a violência que geram a necessidade da intervenção da justiça – todo o direito constitui, no fundo, “um ganho obtido pela palavra sobre a violência”.

Seguidamente, percorrendo toda a sequência que, da norma legal, passando pelo processo, conduz à sentença, por meio da qual o juiz, apuradas as responsabilidades, estabelece legalmente a culpa e determina a pena a ser cumprida, concluímos que é dupla a finalidade do acto de julgar. Em primeiro lugar, uma finalidade curta que, pela dimensão retrospectiva que caracteriza o julgamento (o julgamento põe fim a um litígio passado), visa, no essencial, parar o conflito e instaurar a justa distância entre as partes. Em segundo lugar, uma finalidade longa, a sua finalidade última, de acordo com a qual, o mesmo julgamento, na sua dimensão prospectiva, social e até política, visa, ultrapassando o conflito que opôs os sujeitos litigantes, o estabelecimento e a salvaguarda da paz social, pela sua reintegração num espaço de vida comum.

Depois de havermos visto como, apuradas as responsabilidades e apurada a culpa, o juiz profere a sentença, apercebemo-nos agora um pouco melhor do poder performativo de

que esta se reveste. Com efeito, uma vez, proferida ela, o estatuto jurídico do acusado muda, passando de presumido inocente a culpado e, como tal, punível através da atribuição de uma pena. Pena que, se enquanto fundada na ideia de que “é preciso fazer mal para parar o mal”, apresenta, apesar de tudo, algumas semelhanças com a vingança, difere dela em diferentes aspectos, nomeadamente pela sua racionalidade (sem ser violência desmedida e gratuita, a pena pretende ser justa, com sentido e medida, estabelecendo, tanto quanto possível, uma equivalência entre o mal sofrido pela vítima e o mal que se pretende infligir ao culpado), pelo facto de ser determinada por um terceiro neutro, o juiz, e ainda pela razão de que, determinada pelo juiz e decorrente do processo, ela visa o restabelecimento da justa distância entre o culpado e a vítima.

Considerando que a pena é devida à lei, tanto como à vítima, à opinião pública e ao próprio condenado, frisámos a importância, para o sucesso da sanção, do reconhecimento pelo condenado da racionalidade e da justiça da pena a que fica sujeito. É que só dessa maneira pode “funcionar” o lado pedagógico que se pretende que esta comporte, e que deverá, acompanhada de processos e medidas de ressocialização e de reeducação, conduzir à reabilitação do sujeito nos seus direitos e no estatuto jurídico que havia perdido, bem como ao restabelecimento da justa distância, indispensável à boa interacção social.

Apesar de a finalidade da pena ser a reabilitação, mostramos ainda como Ricoeur, no optimismo e na confiança profunda que deposita no humano, e inspirado na acção notável de Nelson Mandela e da “Comissão de Verdade e Reconciliação” na África do Sul, aspira à construção de um modelo de justiça não violenta, de uma justiça não punitiva, mas essencialmente prospectiva, restauradora e reconstrutiva.

Tratamos, finalmente, e para concluir o nosso trabalho, o tema do perdão e da memória. A abordagem deste tema impõe-se, não apenas porque, entre outras razões, o perdão existe e é um facto, mas ainda porque há crimes imensos, monstruosos, crimes para os quais, porque ultrapassam o princípio de proporção que regula a relação entre as escalas de delitos e de penas, não existe castigo apropriado, pelo que, pela dor e pelo mal irreparável que provocam, se apresentam como sendo da ordem do imperdoável.

Distinto tanto da graça, como da amnistia e do excesso de esquecimento que a caracteriza, o perdão – que não pertence ao campo jurídico nem depende da ordem do direito, e que passa por abdicar da sanção punitiva, não punindo nas situações em que se pode e deve punir –, acto de generosidade e de profunda confiança no humano, supõe e preza a memória, libertando-a do peso da dívida e assim a abrindo a novos projectos,

conferindo-lhe de novo futuro. Para além disso, ao contrário da lógica da equivalência, que preside ao direito e ao exercício da justiça, o perdão, que sem ser impossível, também não é fácil de conceder, obedece à “lógica ilógica da superabundância”, podendo, por isso, dizer-se dele que, dado que decorre de uma sabedoria que em muito excede o quadro da “prudência” é, em certo sentido, “mais uma loucura do que uma sagesa”. Na verdade, no carácter paradoxal de que se reveste, o perdão, que tem lugar segundo o modelo do *dom*, encontra a sua medida não na Regra de Ouro, no “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”, mas no princípio de “amar os seus inimigos”.

Como uma moda, o gesto de pedir perdão por Chefes de Estado e altos dignitários de instituições supra-nacionais, através de discursos e encenações de arrependimento a que os *media* têm dado ampla cobertura, está em voga na cena geopolítica mundial. Posicionando-nos criticamente face a tais encenações, considerando que elas mais não fazem do que banalizar um gesto que, pela sua magnanimidade, generosidade e pureza é, e só pode ser de carácter excepcional, acentuamos que, exigindo o reconhecimento da culpabilidade e a necessidade de ser pedido, o perdão, que não é um direito que alguém possa exigir, não depende de quem o solicita, mas apenas da grandeza de alma e da bondade generosa de quem o concede.

Se há situações em que, como nos casos de genocídio, na equação do perdão, a desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão, é de tal modo extrema que o este se revela impossível, e aceitando até a ideia de que, em situações como essas, perdoar seria não só ratificar a impunidade, como cometer uma grave injustiça para com a lei e para com as vítimas, considerando tudo isso, e reconhecendo a legitimidade do direito de não perdoar, ainda assim, parece-nos, há que pensar como Derrida, que Ricoeur cita, considerando que “o perdão se dirige ao imperdoável ou não é. Ele é incondicional, ele é sem excepção e sem restrição”.

I. DA EXPERIÊNCIA DO MAL À CONSCIÊNCIA
DA JUSTIÇA: FENOMENOLOGIA E
HERMENÊUTICA DO MAL

1. O HOMEM FACE À EXPERIÊNCIA INTEMPORAL DA INJUSTICA E DO MAL

Como mistério e enigma não totalmente acessível à razão e à lógica, o escândalo do mal, sempre absurdo e injusto, que tantas vezes conduz ao questionamento da existência de Deus e do sentido do ser e da vida (porquê eu? Como pode Deus permitir tamanho sofrimento? Fará isto sentido?), tem sido para o homem e desde que o homem é homem, um “companheiro fiel” que, a despeito dos nossos maiores esforços para que “se vá” e definitivamente nos largue – esforços aliás nem sempre muito consequentes, dado o carácter paradoxal da nossa relação com ele, que faz com que a um mesmo tempo o vivamos e o detestemos, o temamos e o desejemos (não para nós, mas, concerteza, para os outros, os adversários, os inimigos) o odiamos e o pratiquemos –, não desiste de estar connosco e de nos acompanhar.

Sendo múltiplas as formas de que o mal se reveste, têm sido também diversas as figurações que dele o homem tem feito:

Na antiguidade pagã, o escândalo do mal aparece, muitas vezes, expresso na figura do herói trágico. Por exemplo, entre os gregos, em Prometeu, o benfeitor dos homens, impiedosamente perseguido e torturado pela cólera, o ciúme e a inveja de Zeus.

Na sabedoria bíblica, o mesmo absurdo é figurado e
m Job. Temente a Deus, honesto e justo, Job, a bondade em pessoa, vê-se subitamente e sem que razão alguma o justifique, vítima de insuportáveis desgraças e sofrimentos atrozes.

Na modernidade e no mundo contemporâneo, é sobretudo no sofrimento, no sofrimento ignóbil das crianças, das inocentes crianças, que a natureza cruel e insuportável do mal melhor se manifesta. É assim que, em *Os Irmãos Karamazov*, Dostoievski retrata a revolta de Ivan que se recusa a aceitar a ideia de uma harmonia eterna na qual, sob os elevados e ocultos desígnios da providência divina, o sofrimento atroz a que as crianças são sujeitas, encontraria pela sua futura redenção num além longínquo, o seu lugar e o seu sentido. “Recuso-me a aceitar essa harmonia superior. Acho que ela não vale uma lágrima

de criança”¹, declara Ivan Karamazov. Por sua vez em *A Peste*, Albert Camus faz o Dr. Rieux declarar a sua definitiva recusa em “amar esta criação em que as crianças são torturadas”².

No século XX, o século que mais longe levou o paroxismo do mal, o século que, em nome dos mais altos valores da liberdade e do amor ao homem, organizou, de forma perfeitamente racional, consciente, sistemática e científica, o crime, o assassinio e o extermínio em massa, a imagem nova deste mal, agora calculado, frio e impessoal, aparece expressa no olhar sereno e apático que, fitando um horizonte aparentemente vazio, “habita” o rosto ossudo, quase esquelético, dos prisioneiros judeus que, por detrás dos arames farpados dos campos de concentração nazis, são vítimas da planeada “solução final”.

Já agora, mais próximo de nós, a partir sobretudo do fatídico 11 de Setembro em Nova Iorque, o mal vestiu-se decisivamente de uma nova faceta: o rosto hediondo do terrorismo, figurado no embate brutal e friamente premeditado de dois aviões, lotados e com os depósitos cheios de combustível, contra as torres gémeas do World Trade Center.

Contra o que por vezes se pensa quando se sente e se considera que é impossível maior mal do que o que já foi feito e nós conhecemos, ou mesmo experienciámos, e como à sociedade o demonstram, quer a barbárie totalitária que no século ainda não há muito tempo findo tantos países da terra varreu, como os diversos e mais recentes atentados terroristas que, meticulosa e objectivamente, são dirigidos contra pessoas, cidadãos civis inocentes e desprevenidos, é sempre possível ir mais longe e mais fundo no refinamento e na brutalidade do mal.

Perante tudo isto, num tempo em que insensatamente e com consequências tantas vezes trágicas, o homem não “descansa” e parece não se sentir realizado sem experimentar fazer e tornar real tudo aquilo que é capaz e pode fazer; num tempo em que, para a prossecução de certos objectivos e objectivos tantas vezes pretensamente humanizadores, o homem aparece e é tratado como “coisa” dispensável e supérflua; num tempo em que tantos recursos materiais e humanos são canalizados para o terror, para a produção indiscriminada do máximo possível de destruição e de morte; num tempo e num mundo em que a possibilidade de acesso, por grupos terroristas, a armas de destruição maciça leva a destruição e a morte não apenas, como no passado, a um indivíduo, um grupo, uma cidade ou mesmo uma nação, mas onde é a humanidade inteira que está em risco de extermínio

¹ Dostoievski, *Os Irmãos Karamazov*, trad. port. Alfredo Brás e António Netto, Obras Completas de Dostoievski; oitavo volume, Editora Arcádia, Lisboa, 1972, p. 257.

² Albert Camus, *A Peste*, trad. port. Emílio Cardoso, Edição Livros do Brasil, Lisboa, s.d. p. 238.

num gigantesco apocalipse nuclear ou biológico; num mundo assim, num mundo onde a tentação niilista se vê claramente espelhada em palavras, tantas vezes publicitadas nos *media*, de membros e apoiantes de grupos radicais como a Al-Quaeda, que dizem coisas como “nós amamos a morte e por isso vamos vencer os que gostam da vida”. Num mundo assim, como íamos a dizer, aquilo que é manifesto, aquilo que salta à vista é, no fundo, a miséria da condição humana.

Infelizmente, como temos vindo a ver, o mal, sempre injusto e cruel, é um dado incontornável na história e na vida do homem. A todos, mesmo sem o quereremos, ele, porque é polimorfo e perverso, acaba por visitar. E Paul Ricoeur bem o sentiu, por diversas vezes e sob diversas formas, ao longo dos anos da sua quase centenária existência. Para além da morte trágica de sua mãe, pouco depois do seu nascimento; da perda precoce do seu pai, morto em combate durante a Primeira Grande Guerra, e de sua irmã, que morre aos vinte e quatro anos, vítima de tuberculose, Ricoeur volta a conhecer o amargo da dor, primeiro durante os cinco anos de cativo que passa internado num campo de prisioneiros para oficiais aliados, na Alemanha nazi, e depois, alguns anos mais tarde, sob a experiência arrasadora do suicídio do seu filho Olivier. Com este pano de fundo³ em vista, claramente se constata que a reflexão e os estudos, de uma profundidade riquíssima, levados a efeito por Ricoeur, a respeito do mal, não nasceram de uma simples curiosidade intelectual abstracta, mas antes radicam no fundo vivido de experiências dolorosas e são expressão de uma profunda preocupação e empenho em, tanto quanto possível, poder contribuir “para a diminuição da parte do mal neste mundo”⁴.

De facto, para amenizar um pouco os tons negros do quadro que vimos traçando, indo ao encontro do gosto pela vida e do sentido optimismo que, mesmo nas situações mais difíceis e mais dolorosas que viveu, não deixou de o animar, devemos dizer que Paul Ricoeur – com uma sólida formação religiosa no âmbito do protestantismo calvinista; admirador desde pequeno da grande literatura e para quem o “encontro” com Dostoiévski, nomeadamente com *Crime e Castigo*, diz, “determinou a minha reflexão ulterior sobre o mal”⁵; leitor assíduo dos trágicos gregos (Ésquilo e Sófocles) e bíblicos (o Livro de Job) e alimentado pelo conhecimento que tem de Hegel e Freud – se tem presente a ideia de que, de certa forma, *o mal está sempre já lá*, precedendo e excedendo o meu querer e o meu

³ Cf. Sobre as diversas situações de experiência do mal vivenciadas por Ricoeur, ver na sua obra, *A Crítica e a Convicção*, trad. port. António Hall, Edições 70, 1997, pp. 13-36, 129.

⁴ François Dosse, *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, Éditions La Decouverte, Paris, 1977 p. 20.

⁵ IDEM., *ibidem*, p. 18.

agir, por outro lado, ele tem também bem interiorizada a convicção da bondade do Criador e da anterioridade do bem relativamente ao mal. Por isso nele, que, segundo palavras de François Dosse, há-de conservar “da criança que foi, o olhar maravilhado do mundo”⁶, o sofrimento, todo o sofrimento, mesmo o sofrimento escandalosamente injusto, de que Job é paradigma, é objecto de uma reflexão fundada na certeza optimista de uma assimetria inicial, de um excesso ou, como diria S. Paulo, de uma *superabundância do bem em relação ao mal*⁷.

E na verdade, ainda nos tempos que correm, apesar da fúria destruidora do terrorismo assassino, há razões para a esperança, como ainda não há muitos anos, o demonstrou – para acudir às vítimas da terrível catástrofe provocada pelo tsunami que afectou vastas áreas de diversos países do sudeste asiático – o maior movimento de solidariedade humana da história, pondo a claro que, para além da informação, da economia e do terror, também é possível a globalização da fraternidade entre os homens que, capazes do mal, possuem também um poder extraordinário para fazer o bem.

É interessante notar que, a determinada altura de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur afirma que “é a injustiça que primeiramente põe em movimento o pensamento”⁸, e isso é, sem qualquer dúvida, verdade, uma vez que é no carácter contrastante da experiência do mal que o homem faz a experiência de si mesmo, da sua vulnerabilidade, da sua fraqueza, da sua dependência e da sua contingência. Numa palavra, da sua humanidade enquanto ser relacional, enraizado, consciente e corpóreo mas, ao mesmo tempo e por outro lado, também, para além daquela dimensão essencialmente passiva de nós, a experiência do mal revela-nos como seres praxísticos activos, com poder e capacidade para reagir, para nos indignarmos, para protestar, para gritar, para nos revoltarmos e também para pensar e exigir justiça.

De facto, coexistindo e convivendo connosco desde tempos imemoriais, o mal, sempre absurdo e injusto, na intemporalidade do vasto conjunto de questões que suscita – porquê o mal? Será o homem a origem do mal? Porque razão não pode o homem deixar de o provocar, de o sofrer e de contra ele se revoltar? Terá o mal uma justificação? Terá um sentido? Como compreendê-lo? Como explicá-lo? Será possível debelá-lo?... –, não deixa de nos interpelar colocando-nos perante o mistério da nossa própria condição humana.

⁶ IDEM, *ibidem*, p. 20.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité – la symbolique du mal*, Aubier, France, 1988 p. 410.

⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990, p. 231.

Ora, é ao estudo destas questões, à indagação e à compreensão do homem, do homem concreto, do homem real, enraizado e corpóreo, do homem capaz, agente e sofredor do mal, que Ricoeur vota muito do essencial da sua filosofia. Esta tarefa, porém, considera o autor, não é passível de ser levada a cabo no âmbito nem do tradicional paradigma racionalista e dualista do *homem cogito*, nem no paradigma objectivista, empirista e positivista em que se movem a ciências experimentais.

Ela exige um novo modelo de inteligibilidade e de pensamento ou, como no-lo sugere o autor, a respeito do desafio que o mal constitui para a filosofia e a teologia, ela convida-nos a pensar mais, mas de outro modo⁹. Antes, porém, de entramos por essa via, há que proceder a alguns esclarecimentos, “semeando” ao mesmo tempo algumas pistas que serão mais adiante retomadas.

⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor et Fides, Genève, 1986, p. 13.

2. AS DUAS FACES DO MAL: MAL FÍSICO E MAL MORAL

Ao debruçar-se sobre o problema do mal, Ricoeur apercebe-se da insuficiência dos esquemas tradicionais da sua abordagem e explicação, uma vez que, encarando-o na perspectiva moralista da teoria da retribuição, segundo a qual “todo o sofrimento é merecido, porquanto ele é a punição de um pecado individual ou colectivo, conhecido ou desconhecido”¹, são incapazes de pensar o sofrimento na sua realidade própria que “não se deixa encerrar no mal moral”². Na verdade, se não se pode negar que a teoria da retribuição constitui um avanço ético na delimitação do mal, uma vez que supõe já a distinção entre pena (castigo sofrido) e mal moral (mal cometido), ela acaba por anular tal distinção ao fazer da ordem das coisas uma ordem moral.

Mas a dificuldade de pensar o mal decorre ainda de questões de ordem linguística, uma vez que, diz o autor, “muito do que faz todo o enigma do mal é o facto de designarmos, pelo menos na tradição do Ocidente Judaico-Cristão, com um mesmo termo, fenómenos à primeira vista tão díspares como o pecado, o sofrimento e a morte”³.

Há, porém, razões, no essencial “três razões de fundo”⁴, para esta confusão numa mesma palavra, a palavra mal, dos conceitos de mal moral e de mal físico ou sofrimento. Essas razões são, em primeiro lugar, a intercepção que se verifica entre o mal praticado, o chamado mal moral e o sofrimento, e isso porque fazer mal é sempre, de forma directa ou indirecta, fazer mal a alguém, fazer sofrer outrem⁵; em segundo lugar, a “moral da retribuição” há pouco enunciada, segundo a qual o homem “se sofre é porque pecou”⁶. De acordo com esta interpretação, da qual, como veremos, Ricoeur procurará demarcar-se, o sofrimento aparece sempre como punição merecida por uma falta que, de forma consciente ou inconsciente, anteriormente cometemos; finalmente, em terceiro lugar, o outro factor que se comporta como guardião da confusão entre as duas figuras do mal é, diz Ricoeur, “a meu ver, o mito. É a resistência do mito em nós que faz com que tenhamos tanta dificuldade em dissociar o mal físico do mal moral”⁷, e isso porque, se por um lado,

¹ Paul Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor Fides, Geneve, 1986, pp. 20-21.

² IDEM, « Le scandale du mal », in *Esprit*, 7-8, 1998, p. 57.

³ IDEM, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 15.

⁴ Carlos João Correia, *Mitos e narrativas, Ensaios Sobre a Experiência do Mal*, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003, p. 17.

⁵ Cf. Paul Ricoeur, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 16.

⁶ IDEM, *Le scandale du mal*, p. 8.

⁷ IDEM., *ibidem*, p. 7.

enquanto narrativas fundadoras, os mitos dizem como tudo começou, cobrindo, de forma indiferenciada, o ethos e o cosmos, os mitos do mal aparecem, nessa conformidade, como narrativas fundadoras da experiência do mal, seja ele físico ou moral⁸. Além disso, é a própria hermenêutica dos símbolos e dos mitos do mal, que nos mostra ser muito antigo e enraizado na culpabilidade sentida pelo agente responsável pelo mal, o sentimento profundo de “ter sido seduzido por forças superiores”, que o mito demoniza⁹. Este facto leva a que o homem, sentindo-se ao mesmo tempo vítima e culpado, acabe por, no quadro mais uma vez de uma lógica da retribuição, aceitar o sofrimento que faz de si vítima, como merecida e justa punição por uma sua falta anterior.

Entre o mal moral e o sofrimento existe, pois, uma profunda ligação, um forte enraizamento e um fundamento comum, pelo que é frágil e nem sempre fácil de determinar, a linha de fronteira que demarca as esferas de ambas essas dimensões do mal, as esferas do culpado e da vítima. Ricoeur, porém, empenhado na dignificação da vítima – sobretudo da vítima da violência brutalmente infligida pelo homem, da vítima cujos gritos de lamento e de revolta, silenciados sob uma espessa camada de discursos justificadores, se vão avolumando no desespero ingente de se fazerem ouvir –, empenhado em lhe dar voz, retirando-a da sombra do esquecimento a que historicamente tem sido votada, rompe com os esquemas tradicionais de explicação do mal que, fundados, como dissemos já, na moral da retribuição – fortemente desmentida por Job, o justo sofredor que, apesar da insistência dos seus amigos, se recusa a confessar que a desgraça de que é vítima seja efeito de algum pecado por si cometido¹⁰ –, são inadequados para pensar e compreender o sofrimento injustificável do justo, pelo que, portanto, considera que se impõe que se pense o mal não apenas do ponto de vista de quem o comete, mas também do ponto de vista da vítima, da vítima que o sofre sem o merecer, isto é, impõe-se que se proceda à distinção entre os conceitos de mal moral e de mal físico ou sofrimento.

Nessa conformidade, diremos que o conceito de mal moral designa o mal enquanto este, da ordem do fazer e não da do ser, porquanto, como sabemos já, Ricoeur rejeita as

⁸ IDEM., *ibidem*, p. 7.

⁹ Cf. IDEM., *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 17.

¹⁰ Sobre esta recusa, com que Job faz fracassar a explicação do sofrimento pela punição, diz Ricoeur que “o que mais nos emociona no livro de Job é o carácter enigmático e deliberadamente ambíguo da sua conclusão. A teofania final não traz nenhuma resposta directa ao sofrimento pessoal de Job” que, arrependendo-se da sua lamentação, sem vacilar na sua fé e contra toda a lógica da retribuição, demonstra *amar Deus a troco de nada*. Cf., IDEM., *ibidem*, p. 22.

concepções ontologizantes e substancialistas do mal, é resultado do agir mau do homem¹¹, isto é, da acção de alguém que sabendo que tal comportamento fará outrem sofrer e podendo não o fazer, mesmo assim, conscientemente, por maldade, o faz. Desta forma, enquanto obra humana, enquanto resultado do querer e da liberdade do homem, o mal moral, presente, por exemplo, nos baixos sentimento, como a cobiça, o ressentimento, a inveja, o ódio, etc., é o mal que eu desejo e faço a outrem, que eu reconheço, que eu assumo e que, como tal, é susceptível de julgamento e sanção moral ou, eventualmente, jurídica, isto é, segundo palavras de Ricoeur, “é o que faz da acção humana objecto de imputação, de acusação e de censura”¹².

Por *imputação* deve entender-se a atribuição a um sujeito responsável, de uma acção susceptível de apreciação moral. A *acusação* refere-se à acção enquanto esta constitui a violação de um código ético ou jurídico instituído numa dada comunidade. Por sua vez a *censura*, designa o juízo ou o julgamento de condenação pelo qual o sujeito da acção é declarado culpado e merece ser punido. Ora, é precisamente porque a punição com que se castiga o agente do mal é um sofrimento infligido, imposto, que o resultado do mal cometido, o sofrimento, acaba por, por uma via circular, reverter sobre aquele mesmo que o cometeu.

Por sua vez, o conceito de mal físico, mal sofrido ou, simplesmente, sofrimento, presente, por exemplo, na dor física ou psicológica, na doença, na morte¹³, etc., designa a experiência incómoda e dolorosa¹⁴, de um mal-estar sentido, suportado e sofrido¹⁵, pelo homem que é vítima de forças dolorosas que o diminuem, o agridem e o oprimem.

¹¹ Deve notar-se, neste ponto, que ao atribuir ao homem a origem do mal moral, Paul Ricoeur, na linha de Santo Agostinho, do Santo Agostinho anti-manicáista e anti-gnóstico, e de Kant, opõe-se às concepções ontologizantes ou substancialistas do mal, isto é, aquelas concepções que, como a Gnose, consideram este como corpo, como coisa, como uma realidade física que do exterior investe e pesa sobre o homem. É que, ao aceitar-se a tese da Gnose, segundo a qual o mal não procede da liberdade humana para o mundo, mas “procede dos poderes do mundo para o homem” (Paul Ricoeur, “O Pecado Original”, in IDEM., *O Conflito das Interpretações*, trad. port. M.F.Sá Correia, Rés Editora, Porto, s.d., p.268), isto é, vendo o pecado não tanto como um acto de mal-fazer, mas identificando-o com o próprio estado de ser-no-mundo, espécie de destino interiorizado, a infelicidade do existir, estaríamos a desresponsabilizar o homem na questão do mal, uma vez que este não lhe poderia ser imputado. E a ser assim, também a salvação, considera Ricoeur, deveria ser vista como algo que “vem ao homem de algures, de lá longe, por uma pura magia de libertação, sem o comprometimento da responsabilidade, nem mesmo da personalidade do homem”. IDEM., *ibidem*, p. 268.

¹² IDEM., *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 15.

¹³ Quanto à relação da morte com o mal e o sofrimento, deve dizer-se que o carácter pontual e limitado da morte, dado que ela chega apenas uma vez a cada homem, contrasta com as formas múltiplas de que se reveste o sofrimento pelo que, nesta conformidade, pode até pensar-se que na sua relação com o sofrimento, a morte é um bem, uma vez que vem pôr-lhe definitivamente fim.

¹⁴ Deve ter-se presente que os conceitos de dor e sofrimento não são conceitos equivalentes, porquanto a capacidade de simbolizar dá ao homem a possibilidade de se representar na consciência a dor – a minha dor, a dor do outro e ainda a dor possível, aquela que podemos vir a infringir ou a sofrer – que assim,

Contrariamente ao que acontece com o mal moral, que é imputável a um agente responsável, *o sofrimento sublinha o seu carácter essencialmente recebido, suportado*. Ele afecta-nos sem que o tenhamos procurado. Daí a variedade de causas que o podem provocar: adversidades da natureza; doenças do corpo e da mente; a morte de entes que nos são queridos e mesmo a consciência da nossa própria mortalidade¹⁶.

Também diferentemente da acusação, que denuncia um desvio moral por parte daquele que comete o mal, *o sofrimento é pura e simplesmente o contrário do prazer*, é não-prazer, que se traduz por uma diminuição da nossa integridade física ou mental.

Finalmente, à censura, isto é, à reprovação dirigida à pessoa que no mal moral é culpada, *o sofrimento opõe a lamentação*, uma vez que se a falta faz do homem um ser culpado, o sofrimento faz dele vítima.

Apesar de distintos e opostos, não deixa de existir entre os fenómenos de mal moral e de sofrimento uma profunda ligação, um “extraordinário enredamento que continua a fazer com que nem sempre seja fácil delinear as fronteiras entre ambos. Com efeito, se, por um lado, como já vimos, “fazer mal é sempre, directa ou indirectamente, fazer mal a outrem, é fazê-lo sofrer”¹⁷, sendo mesmo, considera Ricoeur, que uma das principais e mais dolorosas causas de sofrimento é a violência que o homem exerce sobre o próprio homem¹⁸. Por outro lado, a punição com que o mal cometido se paga, assume ela própria a forma de um castigo seja ele a punição, a vergonha ou o remorso¹⁹, pelo que também ela é sofrimento físico ou psicológico que se acrescenta ao mal moral.

No fundo, o que verdadeiramente se passa é que, diz Ricoeur, os conceitos de “pecado, sofrimento e morte exprimem de maneira múltipla a condição humana na sua unidade profunda”²⁰

diferentemente do que ocorre com o animal, assume nele o carácter de sofrimento, cujo âmbito, portanto, excede em muito a simples dor física;

¹⁵ Para Paul Ricoeur “Souffrir et subir son synonymes”, isto é, « sofrer e suportar são sinónimos”. IDEM, *Philosophie de la volonté I, le volontaire et l’involontaire*, p. 423.

¹⁶ Cf. IDEM, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*. p. 16

¹⁷ IDEM, *ibidem.*, p. 16.

¹⁸ Segundo Ricoeur, da estrutura dialógica do mal, estrutura que faz com que “o mal cometido por um tenha a sua réplica no mal sofrido por outro”, resulta que é exactamente nesta confluência, neste ponto de intercepção, que o desespero, que o grito de lamento da vítima é mais agudo, precisamente quando “o homem se sente vítima da maldade do homem”. Cf. IDEM, *ibidem.*, pp. 16,17.

¹⁹ Deve ter-se presente que a culpabilidade, sendo ela mesma um castigo que o indivíduo se inflige a si mesmo, é um “termo que transpõe a fractura entre o mal cometido e o mal sofrido”. IDEM, *ibidem.*, p. 16.

²⁰ IDEM, *ibidem.*, p. 17.

3. O HOMEM COMO PROBLEMA: ALGUMAS QUESTÕES DE MÉTODO

Neste ponto do nosso percurso, é chegada a altura de colocar a questão central que consiste em saber *quem é este ser, o homem, que é ao mesmo agente e vítima do mal?* E, mais ainda, *quem é este ser, o homem, que, enquanto vítima da injustiça e do mal, é capaz de se revoltar e de clamar por justiça?*

A resposta a estas perguntas leva Ricoeur ao questionamento do homem real, do homem concreto, do homem em carne e osso. É que, se bem que possivelmente o homem não seja “a origem do mal radical, que ele não seja o mau absoluto”¹, ele é, no fim de contas, o responsável pelo mal moral. Nesse questionamento, porém, Ricoeur recusa-se a aceitar a ideia de uma inelutável fatalidade do mal, concepção à qual seria necessariamente conduzido se perfilhasse uma visão ontologizante do mesmo. Tal concepção é para ele inaceitável porque, conduzindo à identificação da finitude com a culpabilidade, tornaria impossível a reconciliação e a salvação, ditando, dessa forma, o fim de toda a esperança².

Mas se recusa a substancialização do mal, o mal não é “coisa”, o mal “não é ser”³, concebendo-o antes numa perspectiva ética, vendo-o como resultado do agir e da liberdade humana, Ricoeur não rejeita toda a ontologia, advogando mesmo um forte enraizamento da ética na “tradição ontológica”. Não, porém, numa ontologia substancialista, mas numa ontologia que veja o ser e o ser do homem não tanto como coisa, como rés, mas como poder e como acto⁴. E, de facto, logo nas análises que desenvolve em *Le volontaire et l'involontaire*, que constitui o primeiro volume da sua *Philosophie de la volonté*, Ricoeur, movendo-se no âmbito de uma fenomenologia da vontade, depara-se com o homem concebido como “eu quero”, mais do que como “eu penso”. E enquanto “eu quero”, o

¹ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité*, Aubié, France, 1988, p. 14.

² Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, “Paul Ricoeur e a Problemática do Mal”, *Didaskália*, Vol.7, 1977, p. 49.

³ IDEM, “O Pecado Original”, in, IDEM, *O Conflito das Interpretações*, p. 268.

⁴ Cf. IDEM, « De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira », in *Temps et Recit en Debat*, 25. Nessa mesma obra Ricoeur afirma mesmo que a ideia de que a metafísica do acto pode servir de fundamento a uma ética, é uma ideia à qual eu me ligo muito firmemente”. IDEM, *ibidem*, p. 25; Cf., ainda A.Thomasst, Paul Ricoeur, *Une poétic de la morale*, Leuven University Press, 1996, p. 60

homem revela-se essencialmente como capacidade e como poder, (poder agir, poder fazer), isto é, revela-se como capacidade de decisão, de movimento e de consentimento⁵.

É, portanto, no âmbito de uma “ontologia e de uma antropologia do agir”⁶, que deverá constituir o “terreno” de enraizamento da ética, que Ricoeur se interroga sobre o sentido da acção, sobre a praxis, sobre o homem como ser capaz de pensar, de agir, de fazer e de fazer o mal. Estas análises, deve-se dizê-lo, desenrolar-se-ão no âmbito da tradição aristotélica da praxis mais do que na tradição marxista⁷.

O trabalho de reflexão sobre o homem, que vai desenvolver, Ricoeur insere-o nos horizontes da tradição da *filosofia reflexiva*, isto é, no seio de uma vasta tradição que, partindo de Descartes e desenvolvendo-se com Kant e Fichte, considera que “a posição do si é uma verdade que se põe a si mesma. Ela não pode ser verificada nem deduzida; é ao mesmo tempo a posição de um ser e de um acto; a posição de uma existência e uma operação de pensamento: eu sou, eu penso. Existir para mim é pensar. Eu existo enquanto penso. Visto que esta verdade não pode ser verificada como um facto, nem deduzida como uma conclusão, ela deve dar-se na reflexão. A sua auto-posição é reflexão⁸. Ora, reconhecendo esta primeira verdade, que Fichte chamou de juízo tético, Ricoeur declara que, “tal é o nosso ponto de partida”⁹.

Porém, tomando isto, “a posição do si” como existente e pensante, como ponto de partida, Ricoeur, influenciado por Jean Nabert, o renovador da filosofia reflexiva francesa, tem o cuidado de, desde logo, esclarecer que, comportando a filosofia um momento reflexivo (o retorno sobre si do sujeito, em vista de uma reapropriação de si) e sendo a filosofia reflexiva uma filosofia do sujeito, “uma filosofia em que a questão do sujeito é a questão central”¹⁰, isso não significa que ela seja necessariamente uma filosofia da consciência e da consciência imediata. Pelo contrário, sendo de opinião que a filosofia reflexiva é o oposto de uma filosofia do imediato, recusando-se, por isso, a identificar a reflexão com a intuição, Ricoeur, que separa o método reflexivo da afirmação orgulhosa do

⁵ Ver os três momentos do acto de vontade, in Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, pp. 10-11.

⁶ A. Thomasset, Paul Ricoeur, *Une poétique de la morale*, p. 54. A este respeito, Thomasset pretende desfazer o equívoco relativamente à maneira como Ricoeur é normalmente apresentado como um dos grandes contemporâneos sobre problemas metodológicos da hermenêutica, quando diz que “a questão hermenêutica não aparece ela mesma senão como um meio, um longo desvio sobre o caminho da compreensão de si-mesmo como actor na história”. IDEM, *ibidem*, p. 54.

⁷ Cf. Paul Ricoeur, « De la volonté à l'acte, une entretient de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira », in *Temps et Recit en Debat*, pp. 17, 18.

⁸ IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica II”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 321.

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 321.

¹⁰ IDEM, “Desmitizar a Acusação”, in IDEM., *O Conflito das Interpretações*, p. 334.

primado da consciência, demarca-se de Descartes, considerando que, apesar do carácter incontestável da evidência imediata do cogito, ela – “tão abstracta e vazia quanto inconcebível” – é uma certeza mas, como bem viu Malebranche, “uma certeza privada de verdade”¹¹. Assim, dado que a reflexão sobre o *eu* implica a não coincidência directa da subjectividade consigo mesma, isto é, dado que a posição do *ego* não é dada numa evidência psicológica, numa intuição intelectual, nem numa visão mística, e dado ainda que para Ricoeur a consciência não só não é origem nem fundamento, como não é transparente mas opaca, exigindo, portanto, um esforço e um trabalho constante de esclarecimento, o autor concebe a reflexão numa perspectiva que o faz deslocá-la para o campo da hermenêutica, isto é, concebe-a, como sendo “o esforço para reaprender o *ego* do *ego cogito* no espelho dos seus objectos, das suas obras e, finalmente, dos seus actos”¹².

Inserindo, pois, o seu pensamento no âmbito da filosofia reflexiva, Ricoeur vai ainda desenvolver as suas análises a partir dos princípios metodológicos da fenomenologia de Husserl, procurando sempre manter-se fiel ao princípio e ao exemplo de rigor posto pelo fundador da corrente fenomenológica na “descrição exacta e fina dos fenómenos psicológicos”¹³. Assim, partindo do conceito husserliano de intencionalidade da consciência¹⁴, Ricoeur, que recebeu de Husserl a ideia da possibilidade de um alargamento da fenomenologia em direcção à vontade¹⁵, vai, no fundo, verdadeiramente dar início à sua obra filosófica com um “exercício de filosofia fenomenológica consagrado à vontade: *Le volontaire et l'involontaire* (1950)”¹⁶, no qual se propõe “uma descrição de tipo husserliano das estruturas intencionais do cogito prático e afectivo”¹⁷.

Mas Ricoeur, da mesma maneira que reinterpreta a tradição reflexiva vinda de Descartes, vai igualmente posicionar-se criticamente face à tendência idealista da fenomenologia de Husserl, quando esta, para além de método de descrição essencial das

¹¹ Cf. IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica II”, in IDEM., *O Conflito das Interpretações.*, pp. 321-322.

¹² IDEM *ibidem*, p. 321.

¹³ Paul Ricoeur, « Leçon d'ouverture », in *Paul Ricoeur. Uma Homenagem*, editado por Paula Ponce de Leão e António Melo, ISPA, 2002, p. 142.

¹⁴ A intencionalidade da consciência significa que “a consciência antes de ser consciência de si é consciência de alguma coisa”. A. Thomasset, *Paul Ricoeur, Une poétique de la morale*, p. 112.

¹⁵ Esta possibilidade foi, de facto, entrevista por Husserl que no § 95 de *Idées*, obra que Paul Ricoeur verteu do alemão para francês, afirma que, “Desenvolvimentos análogos valem em seguida, como facilmente nos podemos convencer, para a esfera afectiva e volitiva, para vivências como o prazer e o desprazer, apreciar em todos os sentidos da palavra, desejos, decidir-se, agir; todas estas vivências contêm diversas e frequentemente numerosas estratificações intencionais, de ordem noética e paralelamente de ordem noemática.” Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Franc., Paul Ricoeur, Gallimard 1985, § 95: 329.

¹⁶ IDEM, *Leçon d'ouverture*, p. 142.

¹⁷ IDEM, *Philosophie de la volonté I, le volontaire et l'involontaire*, p. 22.

articulações fundamentais da experiência, nas suas diferentes dimensões, seja ao nível da percepção, da imaginação, da vontade, etc., se pretende também constituir como auto-fundação radical do saber através da suspensão de todos os pressupostos.

De facto, Ricoeur, para quem não é possível uma filosofia totalmente ausente de pressupostos, não aceita a redução da fenomenologia a um idealismo quando, por um processo sucessivo de suspensões (époché), ela pretende partir de uma consciência de si imediata e autónoma. Ver-se-á, efectivamente, que desde *Le volontaire et l'involontaire*, Ricoeur, servindo-se do método fenomenológico, irá proceder à descrição da vontade, não, porém, de uma vontade soberana e transparente a si mesma, mas de uma vontade que, sob a forma de motivos, do corpo e da necessidade¹⁸, aparece ligada a um involuntário seu constitutivo.

Mas, para além da fenomenologia, uma outra concepção metodológica será marcante nas análises ontológicas, antropológicas e éticas de Ricoeur: a hermenêutica. Na verdade, é ele próprio quem o diz, “o problema da vontade má e do mal levou-me a completar o método fenomenológico de descrição essencial, por um método de interpretação tomado de uma outra tradição que não a da fenomenologia husserliana, a da filologia clássica, da exegese dos textos sagrados, da jurisprudência, colocada sob o título de hermenêutica”¹⁹.

De facto, recusando a ideia de um acesso imediato e intuitivo ao ego, Ricoeur segue por um desvio, propondo-se trilhar a via longa da hermenêutica, isto é, propondo-se seguir um caminho indirecto de acesso ao “eu”, a partir da mediação das suas obras, isto é, a partir da interpretação dos objectos, dos actos, dos sinais e dos símbolos, numa palavra, dos textos em que este se exterioriza e reflecte.

Disto decorre que, no seu projecto filosófico, Ricoeur procede à convergência da fenomenologia e da hermenêutica. Com efeito, se a hermenêutica rejeita a perspectiva idealista da fenomenologia, nem por isso esta, pelo assento que coloca na *intencionalidade*, deixa de constituir um pressuposto da própria hermenêutica, pelo que, como diz Alain Thomasset, “o projecto hermenêutico de Ricoeur pretende-se uma *fenomenologia*

¹⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 13.

¹⁹ IDEM, *Leçon d'ouverture*, p.143. São exactamente estas as palavras com que Ricoeur define a hermenêutica: “entenderemos sempre por hermenêutica, a teoria das regras que presidem a uma exegese, quer dizer, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos susceptível de ser considerado como texto” IDEM, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 18.

hermenêutica, onde a constituição do eu se opera por meio de uma explicitação, de uma interpretação dos sinais, dos símbolos e dos textos que mediatizam o eu”²⁰.

Situando no âmbito da filosofia reflexiva, Ricoeur – para quem, como vimos, “a posição de si não é um dado, mas uma tarefa”²¹ –, acentua o papel da interpretação e da hermenêutica no esforço de apreensão do ego, enquanto este se reflecte no espelho dos seus objectos, das suas obras e dos seus actos. Para além disso, e ao mesmo tempo que realça o lado prático da reflexão, considerando que esta, enquanto conduz o homem da alienação para a liberdade, é ética²², vai ainda proceder à recuperação da ideia espinosiana da filosofia como ética²³, porquanto ela, visando a apreensão do “ego no seu esforço para existir, no seu desejo de ser”²⁴, deverá constituir o processo que conduz o homem da alienação para a liberdade e a beatitude²⁵.

²⁰ A. Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, p. 112.

²¹ Paul Ricoeur, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica II”, p. 323.

²² Cf. IDEM, *ibidem*, p.323. Neste ponto, e quando acentua a ideia do ego no seu esforço para existir e no seu desejo para ser, Ricoeur é de opinião que “é aqui que a filosofia reflexiva encontra, e salva, talvez ao mesmo tempo a ideia platónica de que a fonte do conhecimento é ela própria *Eros*, desejo, amor, e a ideia espinosiana de que ela é *conatus*, esforço” IDEM, *ibidem*., p. 323.

²³ Espinosa “chama ético ao processo completo da filosofia”. IDEM, *ibidem*, p. 323.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 323.

²⁵ IDEM, *ibidem*, p. 323.

4. DA PERDA À RESTAURAÇÃO DA UNIDADE DO EU. O HOMEM INTEGRAL: CORPOREIDADE, LIBERDADE, DECISÃO E ACÇÃO

Contra o dualismo que, vindo de Descartes, reporta “a alma e o corpo a duas linhas heterogéneas de inteligibilidade, reenviando a alma para o domínio da reflexão e o corpo para o da geometria, instituindo assim um dualismo de entendimento que nos condena a pensar o homem como dividido”¹, e também contra a oposição racionalista entre a exaltação de um “eu penso”, de um Cogito que, soberanamente e à margem do corpo e do mundo, tende à auto-posição, “fazendo círculo consigo mesmo”², e a sua radical contestação por autores como Nietzsche, Freud e Heidegger, Ricoeur assume a tarefa, urgente do seu tempo, de “repensar o núcleo fundamental da humanidade do homem”³.

Tendo em vista esse objectivo, e tomando como ponto de partida o primado incontornável do corpo próprio, o autor propõe-se compreender a possibilidade de posição do *si mesmo*⁴. Essa tarefa começou a tomar forma logo a partir de *Le volontaire et l'involontaire*, o primeiro volume da sua *Fenomenologia da Vontade*, obra onde o sofrimento, visto como “o não-ser sentido antes de ser pensado”⁵, é apresentado como uma das formas mais vivas da consciência de si do homem, entendido como sujeito, como *eu*, incarnado e corpóreo. Como testemunha indesmentível deste facto, o autor apresenta a figura do Cruel, isto é, do homem que faz sofrer as suas vítimas a fim de nelas tornar mais aguda a consciência da sua desgraça⁶.

A compreensão da relação aqui presente entre o agir e o sofrer implica que o dualismo da alma e do corpo seja, como veremos, substituído, no seio do mistério que é a subjectividade, por uma dialéctica entre o voluntário e o involuntário, num processo pelo

¹ IDEM, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, pp. 12-13.

² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 17.

³ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, in Estudos, *Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, Nova Série, nº 1, Coimbra, 2003, p. 115.

⁴ Cf. IDEM., *ibidem*, p. 115.

⁵ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 423.

⁶ Cf. IDEM. *ibidem*, p.423 São estas, traduzidas para português, as palavras com que, nessa página, Ricoeur se exprime: “o sofrimento é o não-ser sentido antes de ser pensado; eu sou-lhe entregue, abandonado e tanto mais perfidamente negado quanto o sofrimento é uma das formas mais vivas da consciência de si (o cruel sabe-o bem, ele faz sofrer a fim de tornar mais aguda a consciência da desgraça); ao sofrer a consciência separa-se, concentra-se e conhece-se como negada. Ora, na dor eu padeço como tendo extensão.”

qual o “eu penso”, com o seu secreto desejo de auto-posição, cede lugar a um “eu quero”, ele mesmo marcado e habitado por uma passividade que é constitutivamente sua. De facto, é preciso perceber, como sugere Luísa Portocarrero, de que modo é que “a destruição do cogito, tradicional *medium* de soberania epistemológica e núcleo da dignidade humana, pode ser a condição real de toda uma hermenêutica do *eu sou* um ser enraizado na vida, que nesta começa por encontrar um corpo vivido, isto é, a própria tensão dialéctica entre a ordem biológica involuntária e a ordem da apropriação ou da iniciativa voluntária”⁷. Mas este objectivo de clarificar, de compreender, mas também de restaurar ao nível da consciência lúcida a ligação estreita, misteriosa e “confusa” entre o pensamento e o corpo, o pensar e o agir e o agir e o sofrer, é expressamente enunciado pelo próprio Ricoeur quando diz que, “a intenção deste livro é desde logo compreender o mistério como reconciliação, quer dizer, como restauração ao nível da consciência lúcida, do pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo. Neste sentido, a teoria do voluntário e do involuntário não apenas descreve, compreende, mas restaura”⁸.

Na decisão que tomou de eleger a esfera prática da vontade e do involuntário como objecto de investigação, tendo em vista lançar luz sobre o problema da relação entre o pensar e o agir, Ricoeur sofreu, entre outras, a influência de Husserl, de quem recebe a ideia da possibilidade de um alargamento da fenomenologia em direcção às esferas da vontade e da afectividade⁹ e de Merleau-Ponty, em cuja obra *Fenomenologia da Percepção*, Ricoeur, para além de ver atestada a “fecundidade de um trabalho de ordem fenomenológica”¹⁰, vê ainda balizado o campo da análise fenomenológica da percepção e dos seus mecanismos, restando, por isso, aberto, para lá da vertente representativa da intencionalidade, todo o domínio do agir humano. Merleau-Ponty, declara Ricoeur, “deixara livre um campo de investigação cuja ferramenta de análise estava disponível”, pelo que, continua o autor, “foi nesse terreno que empreendi investigações que

⁷ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, p. 116.

⁸ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 21.

⁹ Esta possibilidade foi, de facto, entrevista por Husserl que no § 95 de *Idées* – obra que Paul Ricoeur verteu do alemão para francês –, afirma que: “desenvolvimentos análogos valem em seguida, como facilmente nos podemos convencer, para a esfera afectiva e volitiva, para vivências como o prazer e o desprazer, apreciar em todos os sentidos da palavra, desejos, decidir-se, agir; todas estas vivências contêm diversas e frequentemente numerosas estratificações intencionais, de ordem noética e paralelamente de ordem noemática.” Edmund Husserl, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. Franc., Paul Ricoeur, Gallimard 1985, § 95: 329.

¹⁰ François Dosse, *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, p. 128.

encontrariam o seu desenvolvimento ulterior, quando abordei o problema do mal, da vontade má – daquilo que em linguagem teológica se chama o pecado”¹¹.

Por sua vez, na sua recusa do dualismo cartesiano, na recusa da concepção de um cogito descarnado que tende à auto-posição e ao fechamento, fazendo círculo consigo mesmo, e ainda no acento que põe na ideia do homem concebido como vontade, liberdade encarnada e mistério, Ricoeur é claramente influenciado pelo seu mestre e amigo Gabriel Marcel¹², filósofo existencialista, a quem *Le volontaire et l'Involontaire* é dedicado.

É com as seguintes palavras que Ricoeur exprime a sua dívida a Husserl e a Gabriel Marcel: “devo a Husserl a metodologia designada pelo termo «análise eidética»; devo a Gabriel Marcel a problemática de um sujeito ao mesmo tempo encarnado e capaz de se distanciar de desejos e poderes, em suma, um sujeito que era dono de si próprio e o servo da necessidade na figura do carácter, no inconsciente, e na vida”¹³.

Ricoeur propõe-se então a realização de uma antropologia do homem integral, do homem concreto, isto é, do homem empírico, afectivo e relacional do mundo da praxis, que a experiência do mal põe a manifesto. Para isso, põe de lado o método explicativo, próprio das ciências objectivas e empíricas da natureza, uma vez que esse método, procedendo por redução do complexo ao simples, conduz a uma separação das estruturas humanas do voluntário e do involuntário¹⁴, e opta, pelo método da análise eidética ou da investigação das essências de Husserl. Com este método em mãos, Ricoeur começa por se aplicar, logo a partir de *Le volontaire et l'Involontaire*, ao estudo da vontade, através da descrição das diversas formas de articulação do voluntário e do involuntário, de modo a compreender como é que “a partir da passividade do involuntário irrompe toda uma dinâmica que origina a própria possibilidade do homem capaz”¹⁵.

Previamente, porém, à tarefa de “descrição do voluntário e do involuntário para aceder a uma experiência *integral do cogito*, até aos confins da afectividade mais confusa”¹⁶, Ricoeur, num processo que “se aparenta por certos traços àquilo a que Husserl

¹¹ Paul Ricoeur, *A Crítica e a Convicção*, trad. port. António hall, Edições 70, Lisboa, 1997, p. 45.

¹² Sobre a influência de Gabriel Marcel em *Le volontaire et l'involontaire*, diz Ricoeur, que “se reconhece aqui o movimento de pensamento de Gabriel Marcel, que liga a redescoberta da encarnação a um quebrar do pensamento objectivo, a uma conversão da «objectividade» à «existência» ou, como dirá mais tarde, a uma conversão do «problema» ao «mistério». A meditação da obra de Gabriel Marcel está, com efeito, na origem das análises deste livro”. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p.18.

¹³ Paul Ricoeur, “Autobiografia Intelectual”, in IDEM, *Da Metafísica à Moral*, trad. port. António Moreira Teixeira, Instituto Piaget, Lisboa, 1997, p. 63.

¹⁴ Cf. IDEM, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 8.

¹⁵ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em Paul Ricoeur”, p. 116.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 12.

chama de redução eidética”¹⁷, procede à “abstracção momentânea da falta absurda e da transcendência misteriosa”¹⁸, as quais, porque não fazem parte das estruturas puras do querer, se revelam perturbadoras para uma boa inteligibilidade da articulação do voluntário e do involuntário no homem¹⁹.

Á luz do processo fenomenológico de investigação, o sujeito, mais do que “eu penso”, revela-se como “*eu quero*”. Com efeito, diz Ricoeur, “eu compreendo-me primeiramente como aquele que diz «eu quero»”²⁰. Ora, dizer “*eu quero*”, significa, numa interpretação tripartida do acto de vontade, dizer: “1º eu decido, 2º eu movo o meu corpo, 3º eu consinto”²¹. Assim, portanto, o que a análise descritiva, através da indicação e descrição das articulações fundamentais dos momentos intencionais da vontade, primeiramente põe à vista neste ser que, revelando-se como vontade e abertura ao futuro, formula projectos, empenha a sua estrutura vital e corpórea na sua concretização, e consente, assumindo activamente a necessidade, a corporeidade e a finitude como constitutivamente suas, é o facto fundamental da *reciprocidade do voluntário e do involuntário*²², isto é, a reciprocidade e a interacção dialéctica entre a vontade ou o querer enquanto iniciativa consciente e livre²³ e o corpo –“com o involuntário entra em cena o corpo, com o seu cortejo de dificuldades”²⁴ – que, correlato corpóreo do voluntário, permite a passagem do querer ao mover, envolvendo aspectos como a necessidade, a emoção, o hábito, e ainda o carácter inconsciente e a organização vital²⁵. A reciprocidade desta relação, em jeito de unidade na diferença, decorre do facto de que aspectos do involuntário, como a necessidade, a emoção e o hábito, que em si mesmos se apresentam

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 7 Talvez se possa dizer neste ponto que Ricoeur apenas acompanhou Husserl no seu famoso processo de sucessivas reduções, até à *epoché* ou redução eidética, não dando o passo seguinte, redução transcendental, que conduziu o fundador da fenomenologia na direcção do idealismo. Esta sua decisão, Ricoeur refere-a quando, após o anúncio da colocação entre parêntesis da falta e da transcendência e num processo que se assemelha à redução eidética, afirma que “tudo nos afasta da famosa e obscura redução transcendental a qual, segundo nós, põe em causa uma compreensão do corpo próprio”. IDEM, *ibidem*, p.7. Para além desta diferença, Miguel Baptista Pereira, chama a atenção para o facto de que, há entre ambos algo de muito distinto, dado o facto de, no filósofo alemão, a eidética nunca se haver orientado “pelo facto fundamental do problema do mal”. Miguel Baptista Pereira, “Narracção e Transcendência”, in *Humanitas*, Revista do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1993, p. 397.

¹⁸ Dirk F. Vanzina, *Esquisse*, « Orientation et signification de l’interprétation philosophique de Paul Ricoeur », in *Revue de Métaphysique et Morale*, n.ºs 2 e 3, 1963, p. 180.

¹⁹ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l’involontaire*, p. 7.

²⁰ IDEM, *ibidem*, p. 20.

²¹ IDEM, *ibidem*, p. 10.

²² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 8.

²³ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 12.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p.12.

²⁵ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 8,11.

como obscuros e opacos, só adquirem sentido na relação com a vontade que eles próprios solicitam, inclinam e afectam mas que, por sua vez, decidindo, agindo e consentindo, lhes fixa o sentido e os determina pelas suas escolhas, os move pelo seu esforço e os adopta pelo seu consentimento. De facto, não há inteligibilidade própria do involuntário. Só a relação do voluntário e do involuntário é que é inteligível, e é por essa relação que, diz Ricoeur, a descrição é compreensão”²⁶. Daqui decorre, pode concluir-se, que do ponto de vista da compreensão filosófica é a unidade que dá razão ao múltiplo e não é, como acontece na explicação, o simples que é a razão do complexo. Com efeito, é a unidade do voluntário ou do querer, que confere ao involuntário (o inconsciente, os automatismos, o carácter, etc.), o seu sentido humano, “tomando-o como motivo de... (decisão), órgão de... (acção), situação de... (consentimento)”²⁷.

Ao demarcar-se da concepção tradicional do cogito, entendido como entidade descarnada, aut centrada e fechada, e do dualismo que coloca a alma e o corpo em duas linhas de inteligibilidade heterogéneas, Ricoeur denuncia a pretensão ingénu da constituição, transcendental e ontológica, da subjectividade autoconsciente como realidade primeira e autofundante²⁸. Ele considera que a reconquista do Cogito deve ser total e, mais ainda, defende que “é no próprio seio do cogito que devemos reencontrar o corpo e o involuntário que ele alimenta”²⁹, acabando assim por descobrir que “a intuição do cogito é a própria intuição do corpo ligado ao querer que o sofre e o dirige”³⁰, empenhando-se na activação e no desenvolvimento das suas possibilidades pela via do esforço, do desejo e da vontade.

Este corpo, que à intuição se apresenta como parte integrante do “eu”, é o meu corpo, o “corpo próprio”, sendo que, diz Ricoeur, “o corpo próprio é o corpo de qualquer um, o corpo de um sujeito, o *meu* corpo e o *teu* corpo”³¹. Este corpo, corpo próprio, que não coincide com o corpo-objecto, o corpo inerte e anónimo que a ciência reduz a simples objecto empírico, sem expressão e sem liberdade, “dado que a liberdade não tem lugar

²⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 8.

²⁷ Cf. Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade, Uma Leitura da Obra de Paul Ricoeur*, Vol.I, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2004, pp. 66-67.

²⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 64.

²⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 13. Ricoeur afirma que “ a experiência integral do cogito envolve o eu desejo, eu vivo e, de uma maneira geral, existência como corpo”. IDEM, *ibidem*., p. 13.

³⁰ IDEM, *ibidem*., 13. Logo depois Ricoeur continua, dizendo que a intuição do cogito é “o sentido do corpo como fonte de motivos, como feixe de poderes e mesmo como natureza necessária”. IDEM, *ibidem*, p. 13.

³¹ IDEM, *ibidem*., p. 14.

entre os objectos empíricos”³², é-nos dado não apenas na primeira pessoa, ao nível da consciência reflexiva que tenho de mim mesmo, mas também, porque ele é ao mesmo tempo expressão e exteriorização do sujeito, na segunda pessoa, pela via da intropatia, que consiste na “leitura do corpo do outro como significante de actos que têm uma intenção e uma origem subjectiva”³³. Pela intropatia encontro o corpo do outro não como simples envelope exterior de um eu, mas como “motivo, órgão e natureza de uma outra pessoa”³⁴, sobre a qual eu leio a decisão, o esforço e o consentimento.

Mas, como o evidencia a experiência cartesiana do cogito, é grande a inclinação do pensamento para a auto-posição e o fechamento sobre si mesmo, tão grande que, diz Ricoeur, “esta tendência do eu a fazer círculo consigo mesmo não é vencida pela simples vontade de tratar o corpo como corpo próprio”³⁵. Por isso, o alargamento do Cogito ao corpo, mais do que uma mudança de método, exige a renúncia radical do eu a essa sua tendência, e isso impõe que o laço que une o querer ao seu corpo não seja objecto de uma atenção apenas intelectual, isto é, da atenção de um pensamento que elabora conceitos objectivos, claros e distintos mas ao mesmo tempo abstractos, desencarnados e vazios, mas antes, “exige que eu participe activamente na minha encarnação como mistério”³⁶, o que implica, parafraseando Gabriel Marcel, que eu “deva passar da objectividade à existência”³⁷.

Na verdade, ao ligar a descoberta da encarnação à destruição do pensamento objectivo e à transformação da objectividade em existência, Ricoeur situa-se na linha que o vincula ao seu amigo Gabriel Marcel. Assim, nas suas análises, articula o pensamento do mistério do corpo pessoal, de inspiração marceliana, com o rigor do método husserliano da discricção, de modo a, dessa forma, suprir a lacuna inerente ao idealismo fenomenológico de Husserl, que “nunca tomou verdadeiramente a sério a minha *existência* como corpo, mesmo na *Quinta Meditação Cartesiana*”³⁸.

De modo a evitar o risco de dissociar do *eu* o meu corpo e o mundo enquanto horizonte natural do seu prolongamento, Ricoeur, para que o pensamento do Cogito integral tenha lugar, propõe-se a realização de uma “filosofia do homem que, articulando o existencialismo com a fenomenologia, se constitua como tenção viva entre uma

³² IDEM, *ibidem*, p. 16.

³³ IDEM, *ibidem*, p. 14.

³⁴ IDEM, *ibidem*, p. 14.

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 17.

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 18.

³⁷ IDEM, *ibidem*, p. 18.

³⁸ IDEM, *ibidem*, p. 19.

objectividade elaborada por uma fenomenologia à medida do Cogito [...] e o sentido da minha existência encarnada”³⁹. Nesta filosofia, dada a profundidade misteriosa da existência assim encarnada, as noções racionais de que Ricoeur se serve, noções como motivação, realização do projecto, situação, etc., são apenas “índices de uma experiência viva, livre de toda a pretensão intelectual de domínio”⁴⁰.

Mas, tendo em vista a ultrapassagem do dualismo do entendimento de um pensamento assente na exigência de clareza e distinção, Ricoeur, no âmbito agora de noções racionais puramente indicativas, apercebe-se, no prosseguimento da sua dupla investigação eidética e existencial, não apenas que a ligação do corpo ao sujeito que o vive, o sofre e o dirige, é uma ligação polémica, mas ainda que “a existência tende a quebra-se”, dando lugar a um novo dualismo, um dualismo agora existencial que, vindo render o dualismo do entendimento, se instala no interior do próprio sujeito. Na verdade, é o próprio advento da consciência que, surgindo “como um poder de distanciamento face à medida do seu corpo e das coisas”⁴¹, implica o desfazer-se da unidade íntima do sincretismo original da consciência com o seu corpo e com o mundo.

Face a este sujeito humano assim dividido, “quebrado”, Ricoeur afirma que “participar no mistério da existência encarnada é adoptar o ritmo interior de um drama”⁴², e este drama, porque “nem sempre querer é poder”, está desde logo instalado ao nível da decisão – uma vez que, em cada consentimento que dá, a vontade tem de pôr de lado os motivos recusados –, e da moção voluntária, no esforço e na luta da vontade contra resistências, contra os poderes hostis da finitude do carácter e do inconsciente indefinido. Assim, “a pouco e pouco as relações do voluntário e do involuntário revelem-se sob o signo do *conflito*”⁴³. Porém, ao mesmo tempo, libertado agora da visão transcendental que o concebia como acto puro de auto-posição, o Cogito integral, que não cria, mas apenas “inaugura a realidade”, descobre-se como “acolhimento e diálogo com as suas próprias condições de enraizamento”⁴⁴. Por isso é possível, e é esse o caminho que Ricoeur se propõe trilhar, a compreensão do mistério da existência encarnada, a qual deve fazer-se sob

³⁹ IDEM, *ibidem*, p. 20.

⁴⁰ IDEM, *ibidem*, p. 20.

⁴¹ IDEM, *ibidem*, p. 21.

⁴² IDEM, *ibidem*, p. 20.

⁴³ IDEM, *ibidem*, p. 21.

⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 21.

o signo da reconciliação e da restauração “do pacto original da consciência confusa com o seu corpo e o mundo”⁴⁵.

Tal restauração é possível porque, paradoxalmente, as estruturas do voluntário e do involuntário, às quais subjaz o “paradoxo da liberdade e da natureza”⁴⁶, são ao mesmo tempo estruturas de ruptura (o emergir da consciência supõe sempre, vimo-lo, em algum grau, um certo distanciamento e um salto) e de ligação (a liberdade acabaria esmagada e “anulada pelo seu próprio excesso”⁴⁷, se fossem cortados todos os laços que a ligam ao fundo pré-reflexivo e sincrético de união, do qual ela se alimenta⁴⁸). Esta ligação, posta a descoberto e que agora se trata de acentuar, revela-se, porém, inacessível ao entendimento e à sua exigência de clareza e de lógica, pelo que, dada apenas ao nível de uma intuição confusa e cega, devido à ausência, em sentido kantiano, de conteúdo empírico, ela reflecte-se em paradoxos sem jamais se objectivar. Dessa forma, assim como ela permanece como uma espécie de fundo matricial, a partir do qual “se articulam os grandes contrastes da liberdade e da natureza”⁴⁹, assim também as estruturas intencionais do voluntário e do involuntário só são reveladoras da unidade do homem, pela “referência ao mistério central da existência encarnada”⁵⁰.

Assim, portanto, nesta altura podemos dizer, entre outras coisas, que aquilo que caracteriza a especificidade da finitude humana é a opacidade de um corpo que, apesar de não possuir inteligibilidade própria, na sua relação com o voluntário faz-se algo mais e revela-se, para além de fonte de motivos e de poderes, como carne e vida da liberdade que

⁴⁵ IDEM, *ibidem*, p. 21. Há que acrescentar neste ponto, que Ricoeur com a inversão de perspectiva que o levou a centrar o mundo dos objectos no Cogito, entendido este não no sentido de um sujeito transcendental que se vê como acto puro de auto-posição e liberdade auto-suficiente, mas como Cogito integral, como “eu” restaurado e corporeamente enraizado no ser a que pertence, do qual emerge e a partir do qual a realidade adquire sentido, há que acentuar, dizíamos, que Ricoeur realizou uma *primeira revolução copernicana* (IDEM, *ibidem*, p. 9), a qual, porque o que ele se propõe não é a realização de uma egologia, mas de uma ontologia, e ainda para retirar a consciência da sua tentação autista, deverá ser completada por uma *segunda revolução copernicana* (IDEM, *ibidem*, p. 35) que, “operando no próprio centro do eu “ (IDEM, *ibidem*, p. 35), desloque o centro de referência da subjectividade para a transcendência. Na base desta descentração, pode desde já adiantar-se, estão a liberdade e a experiência humana do mal. Este, com efeito, dado o carácter irracional, absurdo e opaco da falta, que não é nenhum traço ontológico do ser humano, só pode ser entendido como queda, como perda de um estado originário de inocência, situação para a qual, porque *só há génese à luz de um apocalipse* (IDEM, *ibidem*, p. 32), só a Transcendência nos pode valer e nos pode salvar. Esta segunda revolução copernicana, porém, só deverá ter lugar ao nível de uma poética da vontade (Cf. IDEM, *ibidem*, p. 35), obra que, no entanto, Ricoeur não chegou a concretizar.

⁴⁶ IDEM, *ibidem*, p. 22. Para Ricoeur, de facto, “não existe sistema da natureza e da liberdade”, uma vez que não há nenhum procedimento lógico pelo qual se possa fazer derivar a natureza (o involuntário) da liberdade (o voluntário), ou a liberdade da natureza. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 22.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 22.

⁴⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 22.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 22.

⁵⁰ IDEM *ibidem*, p. 22.

eu sou e sem o qual esta jamais teria lugar. Mas, para além disso, temos de continuar a dizer que, para que o mistério que eu sou (eu que vivo, vejo, sofro e penso), possa ser reencontrado e compreendido, é preciso que eu, em vez de o olhar na distância da objectivação própria da racionalidade científica, com ele participe e com ele coincida, num esforço permanente de reconquista e restauração do laço vivo que une os aspectos voluntários e involuntários do existir.

É de recordar, neste momento, que muito do interesse e da novidade desta reflexão que Ricoeur desenvolve em torno da humanidade do homem, se prende com o empenho que o move de pensar este a partir da relação que mantém com toda a problemática do sofrimento, da queda e do mal⁵¹. É, de facto, como se verá, a ruptura a que o sofrimento e o mal dão lugar, que constitui o despontar ético da consciência, despontar este que, ao contrário do que ocorre com o mundo animal, e porque é no agir e na praxis que a pessoa como corpo próprio verdadeiramente se revela, conduz o homem à recusa da injustiça, à revolta e à exigência de justiça.

Na análise fenomenológica da vontade a que procede, Ricoeur – em oposição às concepções ontologizantes ou substancialistas do mal, isto é, às concepções que, como a Gnose, consideram o mal como uma realidade quase física que, do exterior, investe sobre o homem e sobre ele pesa⁵² – parte do mito da inocência originária do homem. Para isso, coloca entre parêntesis todo o mundo histórico-empírico da vontade, no qual – sob o domínio das paixões e da sua relação à lei⁵³ e à transcendência misteriosa –, ele vê aparecer o quotidiano das formas de que o seu querer se reveste, como uma complicação e mistura que as desfigura e distorce. Assim, tendo em vista revelar as estruturas ou as *possibilidades fundamentais do homem*⁵⁴, Ricoeur procede à abstracção da falta e da

⁵¹ Cf. Maria Luísa Portocarrero, "Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur", p. 118.

⁵² Diz Ricoeur que, para a Gnose, o mal é "uma realidade quase física, que investe o homem de fora; o mal está fora. Ele é corpo, ele é coisa, ele é mundo, e a alma caiu dentro. Esta exterioridade do mal fornece imediatamente o esquema de uma qualquer coisa, de uma substância que infecta por contágio". Paul Ricoeur, "O Pecado Original", in *O Conflito das Interpretações*, p. 267.

⁵³ São as seguintes as palavras com que Ricoeur explicita a relação aqui estabelecida entre as paixões e a lei: "ao perverter-se o involuntário e o voluntário, a falta altera a nossa relação fundamental aos valores e abre o verdadeiro drama da moral que é o drama do homem dividido. Um dualismo ético dilacera o homem para lá de todo o dualismo do entendimento e da existência. «Eu não faço o bem que quero, e faço o mal que não quero». Esta solidariedade das paixões e da lei é capital: paixões e lei formam, sob o signo da falta, o círculo vicioso da existência real. As paixões repelem os valores para fora do homem, alienando-os numa transcendência hostil e triste que é a lei no sentido que S. Paulo dá a esta palavra, a lei sem a graça; por sua vez a lei condena sem ajudar; com uma aparente perfídia, ela, através do interdito, atrai a falta, precipitando assim a decadência interior, para que parecia destinada a impedir". IDEM, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, pp. 24-25.

⁵⁴ IDEM, *ibidem*, p. 7.

transcendência⁵⁵, as quais, porque não fazem parte das estruturas puras do humano, não cabem no âmbito de uma eidética pura do homem, exigindo antes uma outra metodologia, que será uma “descrição empírica”⁵⁶.

Com esta sua decisão de descrever as estruturas ou as possibilidades puras do humano, anteriores à falta, Ricoeur de modo nenhum pretende descrever “uma existência inocente que nos é inacessível”⁵⁷, espécie de “paraíso perdido” de natureza mítica, mas tão só as estruturas anteriores e, portanto, possibilitadoras tanto da falta como da inocência”⁵⁸. Até porque, se a falta fizesse parte das estruturas ontológicas do homem concreto, o mal ser-lhe-ia conatural, pelo que, dessa maneira, corrompido desde o início, ele estaria inevitavelmente votado à impossibilidade de toda a liberdade, de toda a escolha e, conseqüentemente, à irresponsabilidade. Ora, do ponto de vista de Ricoeur, assumido defensor da ideia de uma liberdade responsável, tal tese é, como sabemos já, de todo inaceitável.

Para Ricoeur, o mal é obra da liberdade, do “mistério da liberdade encarnada que o homem é”⁵⁹. Mas ao conceber o mal na sua relação com a liberdade, Ricoeur demarca-se da posição daqueles para quem seria a falta que inauguraria “o homem tal como nós o pensamos e compreendemos”⁶⁰. Na verdade, como diz Miguel Baptista Pereira, interpretando Ricoeur, “a liberdade não é uma invenção da queda ou da perda da inocência, mas precede-a como o ser em que a falta acontece, contra a posição equívoca de Kierkegaard, que afirma ao mesmo tempo o nascimento da falta a partir da vertigem da liberdade e a génese da consciência a partir da queda”⁶¹. É que, se a falta fosse o fundamento da liberdade e não o inverso, nós seríamos conduzidos a uma certa ontologização do mal, uma vez que a falta deixaria de ser vista como perda da inocência, e passaria a apresentar-se como constitutiva do humano. Nesse caso, não só a *liberdade serva* seria a “única liberdade possível”⁶², como, e mais uma vez, o homem, mau por natureza, estaria condenado à irresponsabilidade e ao fim de toda a esperança.

⁵⁵ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 7.

⁵⁶ IDEM, *ibidem*, p. 27.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 28.

⁵⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 28-29. Sobre a questão da inocência, diz Ricoeur que “é inexacto que nós tentemos uma descrição da inocência, das estruturas inocentes, se assim pudemos dizer. A inocência não está nas estruturas, nas moções; ela está no homem concreto e total, do mesmo modo que a falta.

⁵⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 36.

⁶⁰ IDEM, *ibidem*, p. 29.

⁶¹ Miguel Baptista Pereira, “Narração e Transcendência”, p. 397.

⁶² Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté, le volontaire et l'involontaire*, p. 30.

Entretanto, e ainda a respeito da relação da liberdade com a falta e com o mal, faz sentido que nos interroguemos sobre a possibilidade de uma descrição das possibilidades anteriores à inocência ou à falta, uma vez que esta, a partir do momento em que acontece, se apropria do “homem todo”, nos seus aspectos voluntário e involuntário. Ricoeur esclarece que essa descrição permanece possível, dado que tais possibilidades sendo neutras, não são destruídas, mas permanecem intactas, apesar da falta. De facto, diz Ricoeur que “é preciso compreender que uma natureza fundamental subsiste numa falta total; a falta acontece a uma liberdade; a vontade culpada é uma liberdade serva e não o retorno a uma natureza animal ou mineral donde a liberdade estaria ausente”⁶³. Até porque, se a liberdade não subsistisse apesar da falta, como seria possível a experiência do remorso, experiência na qual o homem se penaliza pelo facto de não ter agido de outro modo quando o podia ter feito? No fundo, o homem deixaria de ser homem e tornar-se-ia animal ou simples coisa, se em alguma altura deixasse de ser “este poder de decidir, de poder e de consentir”⁶⁴. Assim, apesar do mal, a abstracção da falta permite o acesso fenomenológico às estruturas puras do querer, pelo que “a verdade empírica do homem como escravo se acrescenta à verdade eidética do homem como livre”⁶⁵.

Assim, portanto, apesar da negatividade de que, sem dúvida, se reveste, a falta pode constituir-se em “ocasião privilegiada para uma reflexão sobre a iniciativa do eu”⁶⁶. Esta reflexão, porém, não tem lugar nem antes nem durante a acção, mas somente depois, na recordação e, em particular, na retrospecção e no remorso que nos revela “um eu que poderia e deveria ter sido outro”⁶⁷.

Ricoeur tem plena consciência da gravidade de que se reveste esta sua tentativa de “compreender o mal pela liberdade”, uma vez que isso significa abordar essa problemática pela porta estreita do humano, vendo no mal algo de “humano demasiado humano”⁶⁸. E Ricoeur, para que fique claro que ao assumir esta decisão não se pronuncia sobre a origem radical do mal, confessa admitir até como possível que, como já tivemos ocasião de dizer, “o homem não seja a origem radical do mal, que ele não seja o mau absoluto”⁶⁹. Em todo o caso, mesmo que isso fosse verdade, mesmo admitindo a hipótese de “o mal ser

⁶³ IDEM, *ibidem*, p. 29.

⁶⁴ IDEM, *ibidem*, p. 29.

⁶⁵ IDEM, *ibidem*, p. 30.

⁶⁶ IDEM, *ibidem*, p. 30.

⁶⁷ IDEM, *ibidem*, p. 30.

⁶⁸ IDEM, *ibidem*, p. 14.

⁶⁹ IDEM, *ibidem*, p. 14.

contemporâneo da origem radical das coisas”, isso não invalidaria que continue a ser verdade que “só a forma como *afecta* a existência humana o torna manifesto”⁷⁰, pelo que, em todo o caso, há que o dizer, a humanidade do homem é o espaço de manifestação do mal.

Além do mais, fá-lo notar Ricoeur, “esta decisão de compreender o mal pela liberdade é ela própria um movimento da liberdade que toma sobre si o mal”⁷¹ e que, ao fazê-lo, se reconhece e assume como responsável, confessando depender de si que as coisas tivessem acontecido de outra maneira⁷². Nesta altura, assente este pressuposto, trata-se de investigar de que modo é que o homem, liberdade encarnada e responsável, é o lugar de aparição do mal no mundo. Com este objectivo em mente e levantado o parêntesis fenomenológico dentro do qual foi colocada a falta, entramos no terreno de *Finitude et culpabilité*, onde se procederá a uma investigação já não essencial ou eidética, mas *empírica da vontade*, isto é, a uma investigação feita a partir da “convergência de índices concretos”⁷³, da decifração das paixões e ainda da “experiência imaginária” presente nas recitações e nos mitos primitivos.

⁷⁰ IDEM, *ibidem*, p. 14.

⁷¹ IDEM, *ibidem*, p. 15.

⁷² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 15.

⁷³ IDEM, *ibidem*, p. 10.

5. ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DA FALIBILIDADE. O HOMEM COMO MEDIAÇÃO PARADOXAL.

Reafirmando a intenção que tomou de, colocar entre parêntesis o estatuto “histórico” da vontade má, para assim poder “desenhar” com clareza a linha de demarcação entre finitude e culpabilidade, Paul Ricoeur, numa retrospectiva que, em meados da última década do séc. XX, efectua sobre a sua obra, afirma o seguinte: “a fenomenologia do voluntário e do involuntário pareceu-me ser capaz apenas de dar conta das fraquezas de um ser exposto ao mal e capaz de fazer o mal, mas não de ser realmente mau”¹. Ora, tendo em vista a investigação do laço existente entre a liberdade e o mal, o autor dá continuidade à sua antropologia do homem integral em *L’homme faillible*, o primeiro tomo de *Finitude et culpabilité*, que constitui a segunda parte de *Philosophie de la volonté*. Nessa obra, efectivamente, Ricoeur formula explicitamente a pergunta seguinte: “o que é que se pretende dizer quando se chama o homem de falível?”, e responde, de forma directa e clara, dizendo: “essencialmente isto: que a possibilidade de mal moral está inscrita na constituição do homem”².

De facto, passando agora a mover-se no âmbito de uma empírica da vontade, Ricoeur, por meio de uma “reflexão de estilo transcendental”, isto é, de uma reflexão que, “partindo do objecto procura remontar as suas condições de possibilidade”³, vai dar corpo a uma *Antropologia Filosófica da Falibilidade* que, acentuando a ideia da desproporção entre finito e infinito, bem como a sua mediação⁴, lhe permitirá não tanto conhecer a origem do mal, uma vez que enquanto *evento* o mal é impenetrável, mas antes,

¹ IDEM, “Autobiografia Intelectual”, in, *Da Metafísica à Moral*, trad. port. Sílvia Menezes, Instituto Piaget, 1997, p.68 (este texto é a tradução portuguesa da versão inglesa de *Paul Ricoeur, Intellectual Autobiography*, trad. ing. de Kathleen Blamey, in *The Philosophy of Paul Ricoeur*, ed. Lewis Eddwin Hahn, Chicago, Open Court, 1995, pp. 3-53).

² IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, Aubier 1988, p. 194.

³ Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur, Une Herméneutique de la Condition Humaine*, p. 19.

⁴ Ricoeur afirma que é precisamente na mediação que “reside a fraqueza específica do homem e a sua essencial falibilidade”. IDEM, *ibidem*, p. 12.

“aproximar-se de um limiar de inteligibilidade que torne compreensível que, pelo homem, o mal tenha podido «entrar no mundo»”⁵.

Supomos que a grande novidade que nos é aportada por *L’homme faillible*”, consiste na “interpretação que nos propõe do conceito de finitude”⁶. De facto, demarcando-se das tradicionais concepções que encaram a finitude como uma limitação, Ricoeur, acentua o carácter paradoxal e antinómico do homem, constituído por uma desproporção, por uma espécie de tensão entre o finito e o infinito. Ora, é exactamente nesta desproporção, nesta não coincidência do homem consigo mesmo, que Ricoeur encontra a *ratio* da falibilidade, que constitui a “porta de entrada” do mal no mundo. A esse respeito, e com muita clareza, ele afirma que, “eu não me devo admirar se o mal entrou no mundo com o homem: dado que ele é a única realidade que apresenta a constituição instável do ser maior e mais pequeno do que si mesmo”⁷. Assim, portanto, encontrada a falibilidade na desproporção, achamo-nos perante o *paradoxo do homem finito-infinito*. Este paradoxo, porém, não deve ser entendido aqui à maneira de Descartes quando este, relativamente à possibilidade de se enganar, diz de si mesmo ser “como um meio entre Deus e o nada”⁸. É que este modo cartesiano de conceber o homem, conduzir-nos-ia a vê-lo como uma realidade, uma região ou um “lugar ontológico”, situado entre dois outros lugares ou duas outras realidades mais ou menos complexas, inteligentes ou independentes, do que si. Na verdade, não é entre o ser e o nada ou entre o anjo e o animal que o homem é mediação. É em si mesmo que o homem é intermediário, que ele é mediação ou *mistura entre finito e infinito*. O acto humano de existir é desde logo um acto de mediar, “de operar mediações entre todas as modalidades e todos os níveis de realidade fora e dentro de si”⁹,

Situado nesta perspectiva e contra a tendência contemporânea de ver na finitude a característica estrutural do humano, Ricoeur, pondo a tónica na “tríade finitude-infinitude-intermediário”¹⁰, acentua a ideia de uma natureza humana intermediária, desequilibrada e quebrada, isto é, a ideia paradoxal de que o homem não é menos finitude do que infinitude pelo que, quer o olhemos como finitude que se transcende ou como infinitude que se

⁵ IDEM, *ibidem* p.11. “Para lá desse limiar [continua Ricoeur] começa o enigma de um surgimento apenas acessível a um discurso indirecto e cifrado” IDEM., *ibidem*, p. 11.

⁶ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, in *Estudos, Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, Nova Série, nº1, Coimbra, 2003, p. 118.

⁷ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, pp. 21-22.

⁸ Descartes, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, trad. port. Gustavo de Fraga, Livraria Almedina, Coimbra, IV Meditação, p. 167.

⁹ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, pp. 22-23.

¹⁰ Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade, Uma Leitura da Obra de Paul Ricoeur*, Vol. I, p. 39.

restringe, o homem tanto está destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude, como ao limite das perspectivas, à negatividade do desejo e à morte¹¹.

Para Ricoeur, portanto, aquilo que faz do homem frágil, falível e da falibilidade uma característica essencialmente sua, tornando-o vulnerável e capaz do mal, não é a simples limitação, mas a desproporção e a estrutural não coincidência de si, sempre oscilante entre um pólo finito e outro infinito, consigo mesmo. Com este modo de conceber o homem Ricoeur, ao mesmo tempo que se demarca do pessimismo antropológico gnóstico, traça, como veremos, uma linha de separação entre finitude, ou melhor, entre fragilidade e culpa.

Há que dizer, neste ponto, que Ricoeur insiste sempre, ao longo de toda a sua obra, na ideia de que se bem que possa ser uma atitude racional nova, “a filosofia não começa nada absolutamente”¹². Pelo contrário, assente em pressupostos, ela parte e vive da substância do que é dado sem ser reflectido, consistindo o progresso do pensamento no processo, sempre inacabado, de elucidação filosófica da condição humana global, dada desde logo numa “pré-compreensão que se presta à reflexão”¹³. Ora, também aqui tal se verifica, uma vez que na elaboração da sua antropologia filosófica, o autor parte de uma pré-compreensão pré-filosófica, patética e mítica, do tema da desproporção e da falibilidade humana. Tal fundo pré-filosófico, que constitui “a matriz de toda a filosofia que faz da desproporção e da intermediariedade a característica ôntica do homem”¹⁴, reside na *patética da miséria*, espécie de pré-compreensão, pathos, ou vivência “emotiva, imensa e confusa”¹⁵, presente já em autores como Platão, Pascal e Kierkegaard.

De facto, diz Ricoeur, que, “do mito platónico da alma como mistura, à bela retórica pascaliana dos dois Infinitos, em direcção ao *conceito de angústia* de Kierkegaard, pode ser detectada uma certa progressão, uma progressão tanto no patético como na pré-compreensão da «miséria»; mas esta progressão faz-se no interior mesmo das imagens, das figuras, dos símbolos, pelos quais esse pathos acede ao mito, quer dizer, já ao discurso”¹⁶. Por isso, aquilo de que agora se trata é de aceder a esta patética, ao pathos do homem intermediário e da sua condição miserável, pela via de uma “reflexão de estilo

¹¹ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 23-24.

¹² IDEM, *ibidem*, p. 24.

¹³ IDEM, *ibidem*, p. 24.

¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 24-25.

¹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 97.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, pp. 26-27.

transcendental, isto é, de uma reflexão que parte não do eu, mas do objecto face ao eu e remonta às suas condições de possibilidade.

A partir deste duplo começo, filosófico e pré-filosófico, isto é, patético e transcendental, Ricoeur avança na sua antropologia filosófica pela análise da desproporção humana nos diferentes níveis do existir, nomeadamente ao nível do conhecimento, da acção e da afectividade. A ideia que preside a esta explicitação dos diferentes níveis de mediação que constituem a *humanitas* do humano é pôr a claro que é esta sua natureza conflitual, desequilibrada, instável e frágil, que constitui a “porta” de entrada do mal moral no homem e, pelo homem, no mundo¹⁷.

Após analisar a desproporção na esfera do conhecimento, onde a *imaginação pura*, através da “síntese da objectividade” opera a mediação e a unidade entre a finitude do olhar e do aparecer perspectivista e a infinitude virtual da dizibilidade do sentido e do discurso¹⁸; na esfera prática, onde a constituição da síntese da pessoa no respeito, realiza a mediação entre a finitude do carácter e a infinitude da felicidade¹⁹, Ricoeur, retomando a “ideia preciosa” de Platão, segundo a qual o coração é o mediador por excelência, na alma humana, entre o desejo e a razão²⁰, desenvolve a sua filosofia do sentimento, passando a mover-se no plano da afectividade, dimensão fundamental do humano estranhamente esquecida tanto pela filosofia reflexiva, como pelos materialismos simplistas, mas que constitui “o verdadeiro terreno de realização existencial do ser paradoxal e conflitual que é o homem”²¹. É, com efeito, ao nível da afectividade que melhor se revela a mediação frágil como “núcleo duro” do eu concreto, como “mola” de acção e como o lugar e ocasião do aparecimento do mal do mundo.

Nas análises sobre a esfera afectiva, que efectua em *L’homme faillible*, Ricoeur retoma e desenvolve as ideias que já em 1959 havia explanado no seu texto *Le Sentiment*, constante da *Recolha Comemorativa do Centenário do Nascimento de E. Husserl*²². Propondo-se fundar a sua teoria do sentimento na base da “génese recíproca do conhecer e do sentir”²³ Ricoeur, apercebe-se da natureza estranha e aporética do sentimento que, se por um lado é intencional, uma vez que se realiza sobre qualidades sentidas sobre as

¹⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 158.

¹⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 35-63.

¹⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 64-95.

²⁰ Cf. DEM, *ibidem*, p. 98.

²¹ Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur, Une Herméneutique de la Condition Humaine*, p. 20.

²² Cf., « Le sentiment », in Vários, *Edmund Husserl, 1859-1859, Recueil Commémoratif Publié à L’Occasion du Centenaire de La Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff / La Haye/ 1959 pp. 260-274

²³ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, p. 99.

coisas, as pessoas e o mundo, por outro lado é afectivo, uma vez que revela a forma como o eu é intimamente afectado por elas²⁴. Porém, apesar de intencional, e porque “sentir é sentir-se”²⁵, o sentimento não é objectivo uma vez que, certamente, através do amável ou do odiável visado nas coisas ou nas pessoas, ele exprime a maneira como por elas eu sou afectado, isto é, exprime o meu amor ou o meu ódio.

É interessante notar que se esta tese ricoeuriana de uma “génese recíproca do conhecer e do sentir”, nos permite compreender que todo o acto de conhecer comporta uma dimensão afectiva, por outro lado, impede-nos de cair no irracionalismo de um sentimento à margem de toda a cognição. De facto, enquanto que no conhecer e na procura da objectividade que o caracteriza, se verifica uma cisão entre o sujeito e o objecto, instituindo-se a dualidade entre esses pólos, a “função universal do sentimento é religar; ele religa o que o conhecimento cinde; ele religa-me às coisas, aos seres, ao ser; enquanto que todo o movimento de objectivação tende a opor-me ao mundo, ele une a intencionalidade que me atira para fora de mim à afecção pela qual eu me sinto existir; ele situa-se sempre para cá ou para lá da dualidade do sujeito e do objecto”²⁶. Assim, pois, à dualidade do sujeito e do objecto própria do conhecimento, o sentimento responde através de uma consciência de pertença, de uma *conaturalidade* ou de uma afinidade àquilo a que nos opomos e objectivamos.

É o facto de a nossa linguagem haver sido elaborada no quadro de uma objectividade que distingue e opõe o sujeito e o objecto, que leva a que o sentimento só possa ser descrito, de forma paradoxal, como unidade de uma intenção e de uma afecção, de uma intenção para o mundo e de uma afecção do eu. Este paradoxo é, porém, o índice apontado para o mistério do sentimento que resulta da ligação profunda e indivisa da minha existência aos seres e ao ser, através do desejo e do amor²⁷.

Mas se “a função universal do sentimento é religar”, ele próprio é em si mesmo desproporção originária, dualismo dramático e conflito interior entre dois movimentos afectivos opostos: o desejo vital (sensível) e o amor intelectual (ou desejo espiritual), que conduzem respectivamente às terminações extremas do prazer e da felicidade²⁸. E se a

²⁴ Ricoeur diz expressamente que, de forma paradoxal, no mesmo sentimento “na mesma vivência, coincidem uma intenção, um visado transcendente, e uma afecção, a revelação de uma intimidade”. IDEM, *ibidem*, p. 100.

²⁵ IDEM, « Le sentiment », p. 262.

²⁶ IDEM, *ibidem*, p. 147.

²⁷ CF. IDEM, *ibidem*, pp. 104-105 e ainda IDEM, “Le sentiment”, pp. 263-264.

²⁸ Ricoeur não entende aqui a felicidade nem como ideia vazia, oposta ao carácter, nem como resultado de uma extensão do prazer. Ela é um sentimento da mesma amplitude que a razão. Diz ele que, “nós somos

dualidade razão/sensibilidade não é vivida no plano cognitivo nem como desproporção nem como conflito, dado projectar-se na síntese do objecto, no caso do sentimento, distendido entre os princípios do prazer e da felicidade, acontece o contrário. De facto, porque aqui não há síntese, aquela dualidade, interiorizada pelo sentimento, dramatiza-se como conflito, pelo que, diz Ricoeur, “à síntese da *objectividade*, responde a dualidade polémica da *subjectividade*”²⁹.

O lugar exacto onde os extremos finito (prazer) e infinito (felicidade) se interiorizam pelo sentimento, convertendo-se em conflito, é o coração humano, o *thymos*, em linguagem platónica. Para Platão, de facto, o coração, que tanto combate o desejo como luta com a razão, é o lugar onde se comprime a contradição humana. Situado entre a *epithymia* e *eros*, o coração, “ambíguo e frágil”, envolve toda a região média da vida afectiva, fazendo a transição entre o viver e o pensar, entre o *bios* e o *logos*. Para Platão, como de resto para Ricoeur, é o coração, mais do que a imaginação transcendental, “o terceiro termo da existência humana”³⁰. Até porque é nele que culmina o movimento de interiorização da consciência que leva à constituição de um “eu” diferente de qualquer outro ser.

Órgão da acção, o coração é, pois, para o existente humano, a expressão real da impossibilidade de alguma vez poder vir a ser concretizada a mediação perfeita, pelo que, ao seu nível, o eu está condenado a uma agitação e a uma procura sem fim entre os extremos do prazer e da felicidade. Desta maneira, Ricoeur chega ao centro da fragilidade afectiva³¹, da fragilidade do ser que nós somos. Esta fragilidade incarna no *thymos*, no coração inquieto que não é apenas o lugar intermédio entre o *vital* e o *espiritual*, mas é um *misto* de ambos.

É também ao nível do coração que se situam as paixões fundamentais da humanidade, “paixões essencialmente e não acidentalmente inter-humanas, sociais, culturais”³²: a *paixão de ter*, a *paixão de domínio* e a *honra*. São estas paixões que se reflectem no plano institucional, respectivamente na esfera *económica*, na esfera *política*

capazes de felicidade, porque a razão exige a totalidade absoluta de condições para uma situação dada” (IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, p. 118), logo de seguida, contínua, dizendo que a felicidade é aquela totalidade que “eu «exijo» pela razão, «prossigo» pela acção e a que «aspiro» pelo sentimento.

²⁹ IDEM, « Le sentiment », p. 270.

³⁰ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, p. 123 e ainda IDEM., « Le sentiment », p. 270.

³¹ “A fragilidade é o nome que a desproporção toma na ordem afectiva”. IDEM, *ibidem*, p. 142.

³² IDEM, *ibidem*, p. 127 e ainda IDEM, « Le sentiment », p. 271.

ou de poder e na esfera *cultural*, ao nível das obras de arte, da literatura, dos costumes, etc. que, em resultado de um desvio ou de uma perversão aberrante³³ e odiosa, de um estado de inocência originária, ao qual não temos acesso empírico directo, darão lugar à manifestação, historicamente visível, de sentimentos baixos e maus como a avidez, a avaréza, a violência, a vaidade, etc.

Enquanto que os desejos vital e espiritual têm um término definido, respectivamente no prazer e na felicidade, as exigências tónicas – ter, poder e valer – são desejos indefinidos. Com efeito, situado entre a finitude do prazer e a infinitude da felicidade, “o coração é inquieto, propriamente insaciável; pois, quando terei eu o bastante? Quando é que eu serei bastante poderoso? Quando serei eu bastante estimado”³⁴.

Na paixão, sem a qual, segundo Hegel, “nada de grande se faz”, o homem concentra toda a sua energia, todo o seu coração, todo o seu desejo de felicidade, num objecto de desejo que para si se tornou “tudo”. Neste processo há uma como que “esquematisação” da felicidade nos objectos do coração; subitamente, porém, um desses objectos figura ou simboliza, “numa espécie de imediatidade afectiva o todo do desejável”³⁵. Ora, é esta simbolização afectiva que, precisamente, constitui o pressuposto originário do mau infinito da loucura, do delírio ou da ilusão passional. De facto, e ironicamente, é o desejo infinito de perfeição que, pelo esquecimento do carácter puramente simbólico do laço que une a felicidade a um qualquer objecto de desejo, dá origem à possibilidade do mau infinito e da totalização apressada, fonte de grandes injustiças e males. Com efeito, Ricoeur diz que “só um ser que quer o todo e que o esquematiza nos objectos do desejo humano se pode enganar, quer dizer, tomar o seu objecto pelo *Absoluto*, esquecendo o carácter simbólico do laço que se estabelece entre a felicidade e um objecto de desejo: este esquecimento faz do símbolo um ídolo; a vida apaixonada torna-se em existência passional”³⁶. Esta entrega total do apaixonado, juntamente com a sua inquietação essencial, constitui ao mesmo tempo a “inocência primordial do passional” e a sede da falibilidade e da falta.

³³ Neste “paraíso mítico” da inocência humana, o *ter*, o *poder* e o *valer* são requisitos constitutivos da humanidade do homem, do seu “eu” e da sua praxis – o eu distingue-se das coisas e dos outros eus; o eu “distingue-se pelo «meu», afirma-se pela autoridade, procura o seu valor na opinião do outro, na aprovação e na estima” (Paul Ricoeur: «Le sentiment», p. 271) – mas ainda sem a face desfigurada, pervertida e odiosa que lhes conhecemos. Cf. IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, p. 127, 128.

³⁴ IDEM, « Le Sentiment », p. 272. Cf. também IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, pp. 142-143.

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 146.

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 147.

Dado que a finitude humana é a finitude própria de um ser cuja existência é dotada de sentido, Ricoeur, após a constituição da sua filosofia do coração, procede à elaboração do seu conceito de falibilidade, enquanto tríade da possibilidade constitutiva do mal moral no homem, através das categorias, derivadas das categorias kantianas da qualidade (realidade, negação, limitação), de *afirmação originária*, *diferença existencial*, e *mediação humana*, sendo que só a terceira “representa verdadeiramente a humanidade do homem”³⁷.

A *afirmação originária*, primeiro momento da dialéctica concreta do existir humano, presente, como de resto as outras categorias, nas esferas cognitiva, prática e afectiva do devir do homem, é sentida e vivida como *alegria de existir*³⁸. Mas a afirmação de si supõe a *diferença existencial* do eu ao outro. Esta, porém, ao interiorizar-se, torna-se diferença do eu ao eu mesmo, constituindo-se, no mesmo indivíduo, como a diferença entre a sua exigência (desejo de totalidade) e a contingência do seu existir. Esta não-necessidade de existir é vivida pelo sujeito sob o modo afectivo da *tristeza*³⁹.

Desta dialéctica da afirmação originária e da diferença existencial, resulta este “misto” que faz com que o homem, “a Alegria do Sim na tristeza do finito”⁴⁰, seja um *mediador frágil* para consigo próprio. Esta fragilidade, este desnível, esta não coincidência do homem consigo mesmo, projecta-se no sentimento como conflito, uma vez que o próprio “sentimento é conflito e revela o homem como conflito originário”⁴¹. Ele mostra que a mediação visada num objecto ou numa obra é apenas intencional, pelo que o homem sofre essa distensão e é esse conflito.

Ora, a possibilidade do mal consiste na fragilidade da mediação em que o homem consiste. Porém, em que medida é que esta fragilidade, esta limitação específica do homem, é o poder de falhar? Diz Ricoeur que se pode designar por falibilidade “a ocasião, o ponto de menor resistência por onde o mal pode penetrar no homem”⁴². A mediação frágil constitui esse ponto de menor resistência, pelo que ela aparece como o lugar de manifestação do mal. Mas a fragilidade envolve ainda a possibilidade do mal num sentido mais positivo: ela não é apenas o “lugar”, a porta de entrada e de inserção do mal, não é apenas o “lugar” a partir do qual o homem decai; ela é a própria capacidade, o *poder* do

³⁷ IDEM, *ibidem*, p.152.

³⁸ IDEM, *ibidem*, p.153.

³⁹ IDEM, *ibidem*, p.155.

⁴⁰ IDEM, *ibidem*, p.156.

⁴¹ IDEM, *ibidem*, p.157.

⁴² IDEM, *ibidem*, p.158.

homem para o mal, no sentido em que ela “torna o homem *capaz* da falta”⁴³. Assim, paradoxalmente, o mal não procede da falibilidade, senão porque é o próprio homem que, em certo sentido, o decide. Este será, como veremos, o paradoxo central da *La symbolique du mal*.

Mas da possibilidade à realidade do mal, há uma descontinuidade, um afastamento e um salto. E é aí que, precisamente, reside “todo o enigma do mal”⁴⁴. Esse salto e esse enigma, inacessível a uma reflexão transcendental, só se vislumbra na linguagem simbólica da confissão em que a consciência reconhece esse mesmo salto. Essa é a tarefa a que está votada *La syymbolique du mal*. Inclusivamente, Ricoeur considera que o “hiato de método entre a fenomenologia da falibilidade e a simbólica do mal, não faz mais do que exprimir o hiato que há no próprio homem entre a falibilidade e a falta”⁴⁵.

Mas o afastamento entre a possibilidade e a realidade do mal reflecte-se ainda em igual separação entre a antropologia da falibilidade e a ética. Com efeito, a primeira, centrada num tempo anterior ao salto, é anterior ao mal, detém-se na sua simples possibilidade, enquanto que a segunda, a filosofia como ética, supõe já não apenas a polaridade do bem e do mal, como ainda o homem concreto, o homem que já falhou. Efectivamente, dado que o mal é mais da ordem do fazer do que da do ser, a antropologia do homem concreto, se bem que indispensável, é insuficiente para o explicar. Na verdade, porque decorre do agir que o homem desenvolve no espaço público e temporal da interacção que estabelece com os seus semelhantes, a questão do mal – inscrita neste contexto, no interior do qual o homem, eterno conflito e mediação de si consigo mesmo, vive sérias experiências de clivagem e de contraste entre o que é e o que não é válido, entre o fáctico e o possível –, coloca-o face ao problema ético da responsabilidade pelo outro, na relação que com ele estabelece. Isso “significa que ele é capaz de experimentar a realidade como obstáculo ou estímulo ao seu desenvolvimento interior e, por essa mesma razão [como teremos ocasião de ver], o desejo de uma vida boa/feliz com os outros em instituições justas”⁴⁶.

⁴³ IDEM, *ibidem*, p.159.

⁴³ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, p.122⁴³ IDEM, *ibidem*, p.161

⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p.158.

⁴⁵ IDEM, *ibidem*, p.159.

⁴⁶ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, p.122

Entretanto, vejamos como, de acordo com *La symbolique do mal*, se processa a passagem da possibilidade à realidade do mal ou da falibilidade à culpa.

6. DA FALIBILIDADE À FALTA: A REFLEXÃO COMO HERMENÊUTICA

Dada a sociabilidade humana, e porque a intersubjectividade, as relações sociais, são constitutivas da personalidade e da individualidade que cada homem é, a compreensão do problema da passagem da possibilidade à realidade do mal e, conseqüentemente a passagem da antropologia à ética, supõe que passemos a mover-nos no mundo empírico e quotidiano do homem, na esfera concreta do seu viver e do seu interagir ou, numa palavra, no espaço público e temporal da sua praxis.

Por outro lado, dada a existência de uma ligação estreita entre a liberdade, o agir e o mal, ligação que leva a que em *Culpabilidade, Ética e Religião* se afirme que “o mal tem a significação de mal porque ele é obra de uma liberdade”, e ainda que “o mal cessaria de ser o mal se cessasse de ser «uma maneira de ser da liberdade que lhe vem da liberdade»”¹, Ricoeur afasta-se, mais uma vez, repudiando-as, as concepções substancialistas do mal tão veementemente combatidas na antiguidade por Santo Agostinho, mas que ainda hoje permanecem, revestidas de “uma aparência positiva e mesmo científica, sob a forma do determinismo psicológico ou sociológico”². Contra estes determinismos, Ricoeur defende que o mal não tem origem “no sentido de causa antecedente”, pelo que, relativamente a uma acção má, quando se procura a sua origem racional, ela, dado que a liberdade precede a falta, “deve ser considerada como se o homem aí tivesse directamente chegado da inocência”³.

Assim, porque enquanto obra da liberdade, o mal, absurdo e irracional, não só não é substância por todos observável, como não é nenhum traço ontológico do humano, “a falta constatada na história não é dedutível ou explicável a partir de um estado ontológico fundamental, ela não pode ser senão confessada”⁴. É, de facto, a confissão e só a confissão, aquilo “que liga o mal ao homem, não só como seu lugar de manifestação, mas como seu autor”⁵. De facto, tomar sobre si o mal, dizer: “fui eu que fiz o mal”, “é um acto de linguagem assimilável ao performativo, no sentido em que é uma linguagem que faz

¹ Paul Ricoeur, “Culpabilidade, Ética e Religião”, in *O Conflito das Interpretações*, pp. 421,425

² IDEM, *ibidem*, p. 421.

³ IDEM, *ibidem*, p. 425.

⁴ Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, p. 104.

⁵ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l'homme faillible*, p. 15.

alguma coisa; ela imputa-me o acto”⁶. Ora, imputar-me eu a mim mesmo os meus actos significa, em primeiro lugar, que eu assumo as consequências que deles decorrem; em segundo lugar, significa que eu fiz mas podia não ter feito ou, o que fiz deste modo eu poderia tê-lo feito de outro. Desta forma, o mal, pela assunção que no acto da confissão eu faço dele, revela-se como ocasião privilegiada de tomada de consciência da liberdade, enquanto poder que o homem tem de iniciar no mundo uma nova ordem, a ordem do possível e do bem que faz falta.

É que, apesar da natureza absurda de que ser reveste, a experiência do mal, experiência de contraste e de revolta, não é uma experiência muda, mas, porque o sofrimento nos faz falar, o mal faz-se linguagem no acto da sua confissão. De facto, “a confissão exprime e pressiona para fora a emoção que, de outra maneira se fecharia sobre si mesma como uma impressão da alma; a linguagem é a luz da emoção; pela confissão a consciência da falta chega à luz da palavra; pela confissão o homem revela-se palavra mesmo na experiência da sua absurdidade, do seu sofrimento, da sua angústia”⁷. Da ordem do fazer e, portanto, expressão da liberdade, o mal apenas se revela quando se testemunha narrativamente por um acto de linguagem, a linguagem da lamentação e da confissão, isto é, a linguagem através da qual alguém se assume ou como vítima de outrem, ou como autor da acção, reconhecendo, neste segundo caso, que poderia ter agido de maneira diferente e que, aberto, tanto quanto possível, à reparação se submete e suporta a censura⁸. “Tal é, de facto, o sentido da confissão: nela se desenha a figura de uma liberdade que nada é sem a linguagem e que, na assunção do absurdo do mal, toma consciência da possibilidade que teria tido de agir de um outro modo, por outras palavras, da enigmática condição da sua liberdade: o paradoxo da autonomia e da vulnerabilidade”⁹.

Ora, se só podemos ter acesso ao mal pelo modo como este testemunha linguisticamente a sua ambiguidade, Ricoeur considera que, para surpreender o salto do falível ao já caído ou da falibilidade à falta, é preciso “desenvolver uma reflexão de um tipo novo, uma reflexão centrada na *confissão* que dela a consciência faz e sobre os símbolos do mal nos quais ela exprime esta confissão”¹⁰. É que, se a experiência física do mal leva à confissão, a linguagem em que a experiência dessa dor vem à palavra é a linguagem indirecta, figurada, concreta, física e corpórea do símbolo. Para além destas

⁶ IDEM, “Culpabilidade, Ética e Religião”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 421.

⁷ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 171.

⁸ Cf. IDEM, “Culpabilidade, Ética e Religião”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 422.

⁹ Luísa Portocarrero, “Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur”, p. 123.

¹⁰ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 159.

características, porém, aquilo que verdadeiramente caracteriza o símbolo é o facto de ele ser uma linguagem equívoca e opaca, uma linguagem de duplo sentido e, por isso, a linguagem adequada à tradução da natureza ambígua do mal. Efectivamente, Ricoeur apercebe-se da existência de expressões que têm a característica de designar “um sentido indirecto no e por um sentido directo”. Essas expressões, “cuja textura intencional apela à leitura de um outro sentido no sentido primeiro, literal, imediato”¹¹ são os símbolos¹².

Mas ao contrário do simbolismo formal e vazio de conteúdo que é objecto da lógica simbólica, o simbolismo de que aqui se trata, os símbolos do mal, do mesmo modo que os símbolos do sagrado, são dotados de densidade ontológica, na medida em que “hesitando na linha divisória entre *bios* e *logos*, dão testemunho da radicação primordial do discurso na vida”¹³. Por isso, esses símbolos, que veiculam uma intenção de significar e são a revelação de um sentido oculto, constituem uma linguagem essencialmente ligada, ligada num duplo sentido, uma vez que, se por um lado, o símbolo se liga ao seu sentido literal, primário e sensível, donde deriva a sua opacidade, por outro lado, liga-se, através da sua significação literal, ao sentido simbólico que nele próprio reside, nisto consistindo, apesar da opacidade referida, o seu poder revelador. É esta plenitude de sentido, própria da linguagem simbólica, que leva Ricoeur a afirmar, contra o formalismo do simbolismo técnico, que “só o símbolo dá aquilo que diz”¹⁴.

Se não existe uma linguagem directa, não simbólica do mal, seja o mal suportado ou sofrido, seja o mal cometido e se, portanto, “não há outro acesso à experiência do mal [...], se não as expressões simbólicas”¹⁵ nas quais ele se institui como linguagem, a linguagem da confissão é necessariamente uma linguagem simbólica, portanto opaca e ambígua, e, como tal, exige ser interpretada. Por isso impõe-se uma mudança de método e esse novo método será, sem que para a sua implementação Ricoeur tenha de “abandonar o seu projecto reflexivo”, uma hermenêutica filosófica, a qual, no dizer de Alain Thomasset,

¹¹ IDEM, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, p. 21.

¹² O duplo sentido ou dupla intencionalidade do símbolo, pode ser ilustrado por referência à sequência dos símbolos do mal, que Ricoeur analisa: a mancha, o desvio e o peso. Todos estes símbolos são palavras com um significado *literal* e directo preciso. Porém, sobre esta intencionalidade primeira, literal, eleva-se uma intencionalidade segunda, *existencial*, uma vez que através da mancha física, do desvio no espaço ou da experiência da carga, visa-se uma certa situação do homem face ao sagrado, situação que é, de acordo com a sequência dos respectivos símbolos, o ser manchado, o ser pecador e o ser culpado. Desta maneira, pois, o sentido literal e manifesto do símbolo visa, para além de si mesmo, alguma coisa que é como uma nódoa, como um desvio ou como uma carga. Cf. IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica II”, in *O Conflito das Interpretações*, pp. 310 -311. Cf. também IDEM, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 311

¹³ IDEM, *Teoria da Interpretação*, trad. port. Artur Morão, Porto Editora, 1995, p. 110.

¹⁴ IDEM, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 39.

¹⁵ IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica II”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 310.

consistirá, em primeiro lugar, numa “interpretação da linguagem da confissão tal como ela se exprime nas tradições do pensamento religioso e mítico”¹⁶. Neste contexto, faz todo o sentido a afirmação do mesmo autor, segundo a qual “*La symbolique du mal* (1960), segunda parte de *Finitude et culpabilité*, opera assim um deslizamento da descrição fenomenológica para a filosofia hermenêutica”¹⁷. Ricoeur vai, de facto, proceder a um alargamento da noção de texto para lá do seu âmbito estritamente literário, concebendo como tal “todo o conjunto de signos susceptíveis de ser considerados como texto a decifrar”¹⁸. Assim, por exemplo, são texto, os mitos, as crenças, os sonhos, as obras de arte, etc. Por sua vez, a interpretação vai ser entendida como o esforço e o trabalho que visa a compreensão e decifração desses textos. A hermenêutica, pela sua parte, deverá consistir numa “teoria das regras” que presidem a esse trabalho exegético¹⁹. Dentro do campo hermenêutico, as expressões de duplo sentido em que a confissão dos pecados é dita, constituem um seu tema privilegiado, dado que só por essa via é que é possível aceder-se à compreensão do significado profundo e real que, de forma implícita, se oculta sob o seu sentido literal.

Assim, pois, com o objectivo de ir mais além no conhecimento sobre o homem, sobre o mistério que é este ser que é capaz de agir e de fazer o mal, e dado que não há outro meio de acesso à experiência do mal que não as expressões simbólicas em que esta se constitui como linguagem, em *La symbolique du mal*, Ricoeur elabora toda uma hermenêutica dos símbolos e dos mitos do mal²⁰, tendo em vista a interpretação e a compreensão, nunca terminada, da mensagem neles implícita. Ao assim proceder, o autor traça ao mesmo tempo as linhas a partir das quais se poderá desenvolver um pensamento autónomo com base nos símbolos já que, como “gosta” de sublinhar, o “símbolo dá que pensar”²¹.

¹⁶ Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, p. 55.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, pp. 55-56.

¹⁸ Paul Ricoeur, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 35.

¹⁹ São exactamente estas as palavras com que Ricoeur define a hermenêutica: “entenderemos sempre por hermenêutica, a teoria das regras que presidem a uma exegese, quer dizer, à interpretação de um texto singular ou de um conjunto de signos susceptível de ser considerado como texto”. IDEM, *ibidem*, p. 18.

²⁰ Relativamente ao mito, deve dizer-se que ele não é uma fábula mas, como o símbolo, uma maneira de o homem se colocar em contacto com uma realidade fundamental. É como que “um símbolo desenvolvido sob a forma de um relato, articulando num tempo e num espaço não coincidentes com os da história e da geografia, segundo o método crítico”. Isto é, o simbolismo mítico, uma espécie de simbolismo do segundo grau, comporta a dimensão da narração; ele é a narrativa de uma acção fabulosa que, com personagens, tempos e lugares fabulosos, conta como alguma coisa teve lugar. Por exemplo, se o exílio é um símbolo primário da alienação humana, a “história” da expulsão de Adão e de Eva do paraíso é uma narrativa mítica de segundo grau. Cf. *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 131.

²¹ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 479.

Ao contrário das filosofias do ponto de partida, filosofas como as de Descartes e Husserl, e considerando que “é preciso renunciar à quimera de uma filosofia sem pressupostos”²², Ricoeur, no pensamento que desenvolve sobre os símbolos e a partir dos símbolos, “parte do pleno da linguagem e do sentido já aí, parte do meio da linguagem que já aconteceu e onde tudo foi dito de certo modo”²³. Evidentemente que há no seu discurso uma contingência radical, contingência que Ricoeur assume, uma vez que decorre da assunção e explicitação dos pressupostos a partir dos quais construiu o seu pensamento, e que se prende com o privilégio por si concedido às culturas grega e judaico-cristã, culturas que, presentes no fundo da sua memória, foram também elas que desenharam a matriz fundadora da nossa cultura ocidental.

Através do trabalho hermenêutico que desenvolve sobre os símbolos e os mitos do mal, e uma vez que se “o símbolo dá que pensar”, a hermenêutica é o lugar onde se ligam a doação do sentido pelo símbolo e a iniciativa inteligível da sua decifração²⁴, Ricoeur – para quem o mito é simplesmente um mito e não uma explicação²⁵, isto é, é uma narrativa reveladora de um sentido simbólico que há que recuperar e restaurar – propõe-se desenvolver um pensamento autónomo, criador e recriador²⁶.

Se a análise a que procede dos símbolos primários do mal – símbolos que são como que a voz de uma experiência profundamente humana, de uma experiência que ao ser vivida como mancha, como pecado e como culpabilidade, porque não é muda e quer ser dita, exige a mediação de uma linguagem específica, a linguagem dos símbolos –, permite a Ricoeur aperceber-se do processo progressivo de interiorização que, da exterioridade cósmica da mancha, evolui para a realidade comunitária do pecado, até à culpabilidade

²² IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 182.

²³ IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica I” in *O Conflito das Interpretações*, p. 282.

²⁴ Cf. IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 482.

²⁵ Ricoeur considera que é preciso proceder à dissolução do mito-explicação (quer como explicação à maneira das que a ciência encontra para os fenómenos que estuda, quer como narrativa no sentido histórico-crítico, isto é, como relato de algo que efectivamente aconteceu num tempo e num lugar determinados), para dar lugar à *restauração* do mito símbolo, isto é, do mito como narrativa reveladora de um sentido puramente simbólico, evocativo de uma dimensão da experiência que de outra forma permaneceria escondida e, portanto, desconhecida.

Tem interesse, neste contexto, ter presente a distinção que Ricoeur efectua entre os dois sentidos do termo desmitização.: por um lado, diz, “desmitizar é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de renunciar a ele; neste sentido é preciso falar de desmitificação [...] Por outro lado, desmitizar é reconhecer o mito como mito, mas com o fim de libertar dele o fundo simbólico; é preciso falar de desmitologização”. Paul Ricoeur, “Desmitizar a Acusação”, in *O Conflito das Interpretações*: 329. A problemática da passagem do mito-explicação ao mito-restauração, é desenvolvida por Ricoeur entre as páginas 309 e 318 de *La Symbolique du Mal*.

²⁶ Cf. IDEM, “Hermenêutica e Reflexão Filosófica I”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 283 e IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, pp. 480, 481.

individual, permite-lhe, por outro lado, clarificar o conceito paradoxal de “servo arbítrio, de que falam em termos diferentes, mas tirados à mesma simbólica, Lutero e Espinosa”²⁷. De acordo com o simbolismo da mancha, do qual recebemos toda a simbólica do puro e do impuro e que conduz à entrada no mundo ético, o mal, cuja origem desconhecida se apresenta como o fundo inescrutável do “mistério de iniquidade”, é algo de exterior, uma qualidade que contagia, manifestando-se fisicamente e perante a qual nos sentimos responsáveis, procurando o seu controlo e purificação pelo recurso ao rito.

Esta exterioridade que, apesar do processo de interiorização referido, não deixa de estar presente nos simbolismos do pecado e da culpabilidade, uma vez que também com esse processo “o inferno se deslocou do exterior para o interior”²⁸, leva a pensar que o mal, antes de ser obra do homem, e sem deixar de ser obra sua, é algo que vem a si como o exterior da sua liberdade, constituindo-se como um *já-aí* que atrai e seduz, tornando-se a vontade serva. Eis, pois, o esquema do servo-arbítrio: o esquema de uma vontade, a vontade humana, que paradoxalmente, é ao mesmo tempo livre e prisioneira. O conceito de servo-arbítrio supõe, efectivamente, que se pense “a coincidência do livre arbítrio e da servidão no mesmo existente”²⁹. Mas isto, um conceito assim, é um paradoxo “insuportável para o pensamento”³⁰, donde o facto da sua tradução por experiências de contraste e expressões de dupla intencionalidade significante. É o paradoxo de um livre arbítrio cativo, isto é de alguém, de um homem, que, sendo ao mesmo tempo responsável e prisioneiro é, no fundo, “responsável por ser prisioneiro”. No conceito de servo-arbítrio, conceito que se gera na acção de um ser e de uma vontade que “se liga e se encontra já ligado”, eu descubro o não-poder da minha Liberdade”. Estranho poder, declara Ricoeur, “visto que declaro ser responsável por não-poder”³¹.

Mas, dado que infectar não é o sinónimo de destruir, o mal, por mais positivo, sedutor, afectante e infectante que seja, não retira ao homem a sua humanidade, originando outra realidade que não a realidade humana. Deste modo, enquanto positividade que do

²⁷ IDEM, *ibidem*, P. 287.

²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 287.

²⁹ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 301.

³⁰ IDEM, *ibidem*, p. 302.

³¹ IDEM, “Culpabilidade, Ética e Religião” in *O Conflito das Interpretações*, p. 425. Neste texto, e ainda a respeito do conceito de servo-arbítrio e da sua relação com a liberdade, Ricoeur diz que “este não-poder é completamente o contrário da alegação de um constrangimento estranho. Eu declaro que a minha liberdade já se tornou não livre. Esta declaração é o maior paradoxo da ética. Parece contradizer o nosso ponto de partida; começámos por dizer: o mal é aquilo que eu teria podido não fazer; e isto permanece verdadeiro, mas ao mesmo tempo eu declaro: o mal é este cativo interior que faz com que eu não possa não fazer o mal. Esta contradição é interior à liberdade, ela marca o não-poder do poder, a não-liberdade da liberdade”.

exterior seduz e afecta, o mal não faz parte da estrutura fundamental do homem. Por isso a vontade humana, apesar de alienada e “presa”, não leva a que o homem deixe de ser homem, sujeito capaz, livre e responsável e, como tal, de acordo com Kant, destinado a uma ordem boa.

Deste modo, apesar de, como defende Ricoeur, “por mais radical que seja o mal, ele nunca poderá ser tão originário como a bondade”³², aquilo que o símbolo do servo-arbítrio sugere é a situação paradoxal de “sobreposição existencial do mal radical e da bondade originária”³³. Tudo se passa, no fundo, como se o mal e a maldade, sem serem quer o simétrico do bem, quer o substituto da bondade no homem, sejam um “como que” obscurecimento e desfeamento da inocência, de uma luz e de uma beleza que, apesar de tudo, permanecem.

Esta situação de assimetria e, ao mesmo tempo, de sobreposição existencial do mal e da bondade originária, continuará presente na mítica do mal, a segunda parte de *La Symbolique du Mal*.

Relativamente aos símbolos que vimos referindo, os mitos do princípio e do fim do mal acrescentam, pela sua dimensão narrativa, expressão da temporalidade do existir humano, uma nova camada de significação. De facto, se aos símbolos elementares o mito acrescenta personagens exemplares, figuras como Prometeu e Adão, que possibilitam a generalização da experiência humana, dando-lhe corpo num universal concreto, num paradigma a partir do qual podemos “ler” a nossa própria condição e destino; se ao narrar, à maneira de um evento trans-histórico, a ruptura irracional, o salto absurdo que leva a que a existência humana decaia do seu estado originário de inocência, à situação actual de ser manchado, pecador e culpado, o mito dá à nossa experiência, por via dessa estrutura narrativa, uma orientação temporal, distendendo-se entre um começo e um fim, dotando dessa maneira a nossa vida, a nossa temporalidade e o nosso presente, das dimensões da memória relativamente ao passado e da esperança face ao futuro³⁴.

O recurso à narrativa, para expressar as discordâncias entre as realidades fundamental e essencial de inocência do homem e o seu actual estado de pecador e culpado, é indispensável, uma vez que não há dedução nem transição lógica daquela realidade fundamental do homem, enquanto criatura boa e destinada à felicidade, para sua existência actual e histórica, vivida sob o signo da alienação.

³² IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 306.

³³ IDEM, *ibidem*, p. 306.

³⁴ Cf. IDEM, *De l'interprétation*, p. 47.

Depois de analisar cada um dos mitos em si mesmo, para de seguida, os ver na dinâmica circular das oposições e afinidades que entre si se vão estabelecendo, Ricoeur verifica que tal dinâmica é marcada por uma oposição fundamental entre os mitos que, como o *drama da criação*, o *mito trágico* e o *mito da alma exilada*, atribuem a origem do mal a uma catástrofe ou a um conflito originário, anterior ao homem, e o *mito da queda* ou *mito adâmico*, que atribui ao próprio homem a origem do mal. De facto, só o mito adâmico, isto é, só a narração bíblica da “queda” de Adão, é um mito antropológico. Nas palavras de Ricoeur, “o mito «adâmico» é por excelência o mito antropológico”³⁵, uma vez que nele a origem do mal, obra do homem, tem lugar no instante simbólico do pecado, através do qual a inocência termina e a maldição começa.

Polarizados entre estas duas tendências: a que situa o mal para além do humano, e a que o concentra numa escolha má do homem, como que reencontramos, agora a um nível de elaboração superior, o esquema que, presente já ao nível dos símbolos primários, conduz progressivamente o mal do exterior para o interior, ao mesmo tempo que, em virtude da dimensão narrativa do mito, a problemática do servo-arbítrio, como uma espécie de marca do involuntário no voluntário, adquire um carácter dramático e torna-se factor de uma maior responsabilização ética.

Na narrativa do mito adâmico – narrativa que acabou por constituir a “matriz de todas as especulações ulteriores sobre a origem do mal na liberdade humana”³⁶ – verifica-se efectivamente, que há uma separação clara entre a origem do mal e a origem do homem, procurando-se, dessa maneira, distinguir a origem *radical* do mal, da origem mais *originária* do ser-bom das coisas. Esta distinção entre os conceitos de radical e de originário é, é preciso que se note, essencial à compreensão do carácter antropológico do mito adâmico, uma vez que é através dela que se compreende que o homem constitua o “começo do mal no seio de uma criação que teve já o seu começo absoluto no acto criador de Deus”³⁷.

Entendido neste contexto e nesta perspectiva, o mito adâmico permite, entre outras coisas, explicar a origem do mal, responsabilizando por ela o homem e, ao mesmo tempo,

³⁵ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 374.

³⁶ Olivier, Mongin, *As Fronteiras da Filosofia*, Edições Piaget, Lisboa, 1997, p. 196. Com a referência, relativamente breve, que faremos ao mito adâmico, pretendemos apenas fundamentar um pouco mais a ideia, que partilhamos com Ricoeur, do fundamento do mal na liberdade humana. É importante que essa ideia se apresente solidificada, uma vez que só assim se justifica o trabalho posterior, que encetaremos em torno da identificação do sujeito agente do mal, da responsabilidade e da justiça.

³⁷ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 375.

salvaguardando a inocência, a bondade e a santidade de Deus que, sendo o criador do mundo e do homem, não foi o criador do mal. Para além disso, esse mito permite compreender que o homem não é por natureza mau, não é o malvado absoluto, porquanto ele foi criado como inocente e bom, sendo que o desvio que o afastou desse estado e deu origem ao mal, ao sofrimento e à morte, resultou de uma sua má escolha, isto é, de um uso mau, mas do qual ele é responsável, da sua liberdade. Daqui, deste acto de liberdade, decorre o carácter *contingente* do mal radical, uma vez que ele aconteceu, mas poderia não ter tido lugar, se tivesse sido outra a escolha efectuada.

Em todo o caso, há claramente que o referir – uma vez que se prende com a natureza ambígua e, de certo modo, inesgotável do mal, que leva a que ele só possa ser dito por uma via indirecta e simbólica –, se é verdade que em nenhum dos outros mitos analisados por Ricoeur, o homem aparece como o malvado absoluto, como o mau primordial, também no mito adâmico está presente uma certa ambiguidade na relação do homem com o mal. De facto, se por um lado o mal entra no mundo porque, através de uma sua escolha má, o homem *o lá põe*; por outro lado, este só o lá põe porque, na verdade, ele *já lá está*, dado, que o homem é tentado a ceder às investidas, à sedução malvada de um “Adversário”³⁸. É esse, em grande medida o significado da serpente no mito. Com efeito, para cada homem que nasce, o mal é algo *já lá*, como a língua, as instituições os utensílios etc., pelo que ninguém começa o mal absolutamente. Ele transmite-se, “é tradição e não apenas evento”, pelo que “há uma anterioridade do mal a si mesmo, como se o mal fosse aquilo que se precede sempre a si mesmo, aquilo que cada um encontra e contínua começando, começando cada um por sua vez”³⁹.

Neste ponto, quando se acentua a ideia de “anterioridade do mal a si mesmo”, bem como quando se afirma que para o homem “começar o mal é sempre continuá-lo”, é importante – para que se não pense, de acordo com a tese que neste trabalho pretendemos demonstrar, que o homem que agiu mal fica definitivamente prisioneiro desse mesmo mal, sem que a regeneração seja possível – recordar a ideia, já referida, da assimetria entre o mal e o bem (“por mais radical que o mal seja, o bem é sempre mais originário”), uma vez que é, realmente, preciso que “um bem original, sem o qual o mito adâmico da queda não teria nenhum sentido, justifique e torne possível a regeneração”⁴⁰, até porque, deve ter-se

³⁸ Cf. IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité*, p. 17.

³⁹ IDEM, *ibidem*, p. 397.

⁴⁰ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, As Fronteiras da Filosofia*, p. 201.

presente, recordando São Paulo em romanos III, 6,2, que “a graça sobreabunda onde o mal abunda”.

A reflexão que desenvolve em torno da simbólica do mal, permite a Ricoeur deparar-se com uma imagem de homem que nada tem a ver com a que dele oferecem as filosofias da “interioridade soberana”, uma vez que aqui trata-se de um ser assumidamente corpóreo, espaço-temporal e socialmente situado, enraizado e ligado. Na verdade, a imagem de homem que a simbólica do mal nos dá a conhecer é a de alguém que, dotado de uma consciência e de uma consciência de si geradas na comunicação e na linguagem, se abre ao exterior, ao outro e ao futuro; é alguém que, com autonomia, capacidades e poderes, se apresenta como sujeito ético, isto é, como sujeito de princípios e de valores, mas também de desejos, de intenções e aspirações. Aberto à alteridade, limitado e vulnerável, este homem, conflito permanente de si consigo mesmo, só como ser agente e praxístico se constitui e se realiza na pessoa que é.

Se para este homem, a experiência do mal se constitui em ocasião de emergência da liberdade e da vida ética, ele, conflito de si consigo mesmo, culpado e capaz, sujeito e vítima do mal, não permanece, para todo o sempre, a ele acorrentado. É que, para além do facto de que a bondade e o bem não resultam aniquilados nem destruídos pelo mal que se sofre ou se comete, mas tão só encobertos e obscurecidos, este, que é mas não deveria ser e que, como tal, sem justificação possível, é “lugar” de indignação e de revolta, apresentando-se como aquilo contra que lutamos⁴¹.

Na verdade, mantendo o assento na ideia de que o mal é um problema prático, decorrente do agir humano no seio da interacção social, queremos deixar clara e bem vincada, a nossa convicção de que – no desejo ético de justiça e de bem que o mal desperta nele, e na autonomia que o liberta da sujeição aos mecanismos constringentes da causalidade física –, o homem, pela dimensão activa, empreendedora e praxística que o caracteriza, possui capacidades e poder para iniciar no mundo uma “nova ordem”, a ordem do possível, do bem e da justiça que tanta falta fazem. Efectivamente, como refere Luísa Portocarrero, “a experiência do mal realça a intenção ética (e plural) originária do desejo de ser constitutivo do eu e, ainda, a insuficiência deste desejo em termos de pura intenção subjectiva. É somente na acção humana que o desejo de viver bem – recortado pela revolta

⁴¹ Cf. IDEM, *Paul Ricoeur Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, p. 39.

contra o mal – característico da humanidade do homem, pode atestar de modo real os seus contornos, fazendo memória da vítima, sendo desejo de justiça e não de vingança”⁴².

⁴² Luísa Portocarrero, “Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricoeur”, in *Mal, Símbolo e Justiça*, Faculdade de Letras, Coimbra, 2001, p.166.

II. IDENTIDADE, ALTERIDADE E
RECONHECIMENTO. À PROCURA DAS
RAIZES ANTROPOLÓGICAS DO SUJEITO
CAPAZ

Sujeito ao outro e ao mal de que este é capaz e que, portanto, dele pode vir, deve ter-se, desde já, presente que para o “eu”, ou melhor, para o *si* que cada um é, o outro não é apenas o mau, o carrasco, aquele que invade, aliena e oprime. Esse é apenas um lado, o lado deplorável da alteridade, aquele que não se deseja e se quer ver extirpado. É que, se é capaz do mal, o ser humano, os outros e eu próprio, é também livre e, como tal, capaz de escolher e de se decidir por outras possibilidades que não o mal. Para além disso, a presença do outro, do *alter-ego*, par além dos inevitáveis conflitos que são inerentes a toda a relação social, mas sobretudo nas exigências éticas que supõe, isto é, nas exigências de amizade, de estima, de respeito, de solicitude, de mutualidade e de justiça, é, como se verá, essencial, é indispensável à construção e ao reconhecimento do sujeito que cada um de nós é, no seu ser, na sua humanidade e na sua dignidade.

Entretanto, exposto à injustiça e ao mal, mas também propenso ao mal e ao mesmo tempo, porém, e mais originariamente ainda, disposto ao bem e aberto à justiça, cujo desejo a experiência do mal nele desperta, o problema central que a partir de agora nos guiará, prende-se com a resposta à questão fundamental seguinte: quem é e o que faz deste ser, o homem, um ser *capaz* tanto do bem como do mal? E, mais ainda, o que é que faz do ser ou do *sujeito capaz* que o homem é, um *sujeito de direito*, isto é, alguém, sujeito de direitos e obrigações, a quem a acção pode ser imputada e de quem, portanto, se podem exigir responsabilidades?

Neste capítulo, organizado a partir das categorias antropológicas da identidade, da alteridade e do reconhecimento, e construído com base principalmente na leitura que fizemos de *Soi-même comme un autre* e de *Parcours de la reconnaissance*, a derradeira obra que Ricoeur escreveu, pouco mais de um ano antes da sua morte, em 2005, centraremos a nossa atenção em torno da ideia de *capacidade* e da determinação dos traços essenciais que permitem a identificação e o reconhecimento do homem como *sujeito capaz*¹, e isso até porque, em virtude do laço íntimo que mantém com a noção de identidade pessoal ou colectiva e em virtude ainda da importância do papel mediador

¹ Para uma melhor compreensão deste ponto, tem interesse observar a forma como em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur aborda o problema da relação entre a acção e o sujeito capaz. Interrogando-se sobre a forma de dar sequência, no âmbito da filosofia reflexiva inaugurada por Descartes e Locke e elevada por Kant e Fichte ao seu mais elevado poder transcendental, à análise aristotélica da *acção*, diz que tentará responder a tal desafio, “através de uma reflexão sobre as *capacidades* que em conjunto desenham o retrato do homem capaz [...] a sequência das figuras mais significativas do “eu posso” constitui a meus olhos a espinha dorsal de uma análise reflexiva na qual o “eu posso”, considerado na diversidade dos seus empregos dará a sua maior amplitude à ideia de acção, pela primeira vez tematizada pelos gregos”. Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Editions Stock, Paris, 2004, p. 139.

desempenhado pelo outro na sua passagem à efectividade, a noção de capacidade “constitui o referente último do respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito”².

Este trabalho é necessário porque, como se verá, no âmbito de uma antropologia filosófica (centrada já não nas categorias da desproporção e da falibilidade, mas nas de capacidade e de reconhecimento, e onde o *outro* desempenha um papel de fundamental importância), da qual Ricoeur explorará os planos da linguagem, da acção, da narratividade e da responsabilidade³, a noção de *capacidade*, cujo núcleo reside no “*poder fazer*”⁴, situada na linha que deriva das noções aristotélicas de potência (*dunamis*) e acto (*energeia*), designa a base ou o substrato do sujeito que se tornará “de direito”, pela mediação da alteridade. Quanto à segunda questão, referente ao sujeito capaz e ao sujeito de direito, e principalmente á transição de um para o outro, tal tema será abordado de forma explícita mais adiante, no capítulo IV deste trabalho.

Na investigação a que procede, e que nós próprios procuraremos trilhar, Ricoeur segue uma via regressiva, aquela que conduz do direito à moral e desta à antropologia. É que, para ele, a questão de natureza jurídica, “quem é o sujeito de direito?”, não se distingue, no fundo, da questão de forma moral, “quem é o sujeito digno de estima e de respeito?”, sendo que, por sua vez, como veremos, esta questão de âmbito moral reenvia para uma outra de natureza antropológica e ontológica: “quais são os traços fundamentais que tornam o *eu* (*soi, self, selbst, ipse*) capaz de estima e de respeito?”⁵. Trata-se, em suma, de “deitar” mãos ao projecto de edificação de uma hermenêutica do si-mesmo, tarefa à qual Ricoeur dedica uma sua outra obra capital: *Soi-même comme un autre*, obra de cariz fenomenológico e hermenêutico, cujas linhas filosóficas de orientação, são assim apresentadas em *Da Metafísica à Moral*: “é assim que são sucessivamente submetidas a uma investigação fenomenológica as categorias da enunciação e do locutor, do poder de agir e do agente, da narração e do narrador e, finalmente, a da imputação dos actos e a de um sujeito responsável. O teor propriamente hermenêutico desta investigação de primeiro

² IDEM, *Qui est le sujet du droit?*, in *Le juste*, Éditions Esprit, Paris, 1995, p. 30.

³ O tema da responsabilidade será tratado nos capítulos III e V.

⁴ Domenico Jervolino faz notar que “o tema do «eu posso» aparece já em *Le volontaire et l'involontaire* como a «capacidade do projecto que é defrontado com as suas condições de exercício, como o hábito e a emoção, e com os seus limites inultrapassáveis, o carácter, o inconsciente, a vida». Este tema [continua Jervolino], regressa meio século mais tarde em *Soi-même comme un autre*, e pode ser lido a partir de quatro modalidades do «eu posso»: eu posso falar, eu posso agir, eu posso narrar, eu posso imputar-me as minhas próprias acções”. Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur, une herméneutique de la condition humaine*, p. 44.

⁵ Paul Ricoeur, *Qui est le sujet du droit?*, in *Le juste*, p. 29.

grau é assegurado pela dialéctica da compreensão e da explicação que, em cada uma das quatro etapas, dá ocasião para uma confrontação entre filosofia fenomenológica e filosofia analítica, que permite dissociar o percurso reflexivo da investigação do si da imediatidade alegada pelos antigos filósofos do “eu”⁶.

Movendo-se em torno da noção de capacidade para, a partir dela, pensar o sujeito, o *si-mesmo* da acção, Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, entrecruza os momentos da descrição, da narração e da prescrição, polaridades até então tratadas de forma autónoma, numa “abordagem da acção que será «cada vez mais» a de um «*si-mesmo*»”⁷. As três grandes intenções e problemáticas filosóficas que percorrem a obra, e que, segundo Ricoeur, aparecem, de certa forma, condensadas no próprio título da mesma, são: o primado da *mediação* reflexiva sobre a posição imediata do sujeito; a dissociação das noções de *identidade idem* e de *identidade ipse*; “a *dialéctica do si e do outro que si*” no seio da identidade ipse⁸. Procedendo à caracterização breve de cada uma destas três problemáticas, uma vez que tal nos fornecerá indicações úteis, tendo em vista o objectivo que nos move, diremos que:

Relativamente à primeira das três intenções filosóficas, trata-se de mostrar a diferença e o primado da mediação reflexiva, expressa pelo pronome reflexivo *si* (“soi”), *si-mesmo* (“soi-même”), sobre a posição individualizadora do sujeito, expressa, na primeira pessoa do singular, pelo pronome pessoal *eu* (“je”), como nas expressões “eu sou” (“je suis”), “eu penso” (“je pense”). Dado que as diferentes línguas naturais convidam ao estabelecimento desta distinção entre o ego imediato e o si reflexivo – por exemplo, ao francês *si*, correspondem o inglês *self*, o alemão *selbst*, o italiano *se*, e o espanhol *simismo* –, Ricoeur, para quem entre a reflexão e o termo *si* existe uma vincada equivalência, conclui, a partir deste poder que o sujeito tem de “se designar a si mesmo”, pela necessidade de se pensar a capacidade que o mesmo sujeito possui de se pôr a si-mesmo não de forma imediata e intuitiva, à maneira de Descartes, mas de forma mediata e reflexiva.

A segunda intenção filosófica, presente, de modo indirecto, no título, através da palavra “mesmo”, prende-se com a dupla perspectiva em que a identidade pode ser encarada. De facto, dizendo que “a equivocidade do termo «idêntico» estará no coração das nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em relação com

⁶ IDEM, *Da Metafísica à Moral*, trad. port, Sílvia Meneses, Instituto Piaget, Lisboa, 1997, pp. 19-20.

⁷ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 158.

⁸ Cf. IDEM, *Soi-même comme un autre*, pp. 11-14.

uma característica maior do si, a saber a temporalidade⁹, Ricoeur distingue dois sentidos do conceito de identidade, que designa com os termos latinos *idem* e *ipse*. O traço fundamental do sentido *idem* é a mesmidade e a permanência no tempo do mesmo. Mas porque a palavra mesmo é também empregue em quadros comparativos, por oposição a outro, diverso, contrário, distinto, etc., Ricoeur equipara-o à *identidade-idem*. Mais tarde, em *A Crítica e a Convicção*, o autor esclarece com exemplos concretos, dizendo que “a mesmidade é a permanência das impressões digitais de um homem ou da sua fórmula genética, o que se manifesta ao nível psicológico sob a forma do carácter.”¹⁰

A identidade no sentido *ipse* ou *identidade-ipse*, designa não uma identidade substancial, invariável e fixa mas, tendo como paradigma a promessa, apresenta-se como uma identidade dinâmica, um processo diacrónico de construção da personalidade, que inclui a mudança. “Persistirei apesar de ter mudado”, diz Ricoeur. A identidade-ipse “é uma identidade determinada, mantida, que se promulga apesar da mudança”¹¹.

Ricoeur detecta, pois, no seio da identidade uma dialéctica estreita entre mesmidade e ipseidade, que encontrará no modelo temporal da narrativa o seu elemento mediador. Em todo o caso, é de opinião que a equivocidade do termo “mesmo” só se reflecte indirectamente no título *Soi-même comme un autre*, uma vez que aí a expressão soi-même (si-mesmo), é apenas uma forma reforçada do “si”. “O termo «mesmo» indica apenas que se trata exactamente do ser ou da coisa em questão”¹².

Quanto à terceira intenção filosófica, ela aparece de forma explícita no título e decorre da anterior, porquanto a *identidade-ipse* é ela própria geradora de uma dialéctica, “dialéctica do si e do outro que si”, que é complementar da que vimos estabelecer-se entre ipseidade e mesmidade. Com efeito, “quanto mais o «si-mesmo» for identificável, mais a dialéctica da identidade narrativa dará lugar a uma dialéctica suplementar, a que põe em correlação a ipseidade e a alteridade”¹³. Se no âmbito da identidade-mesmidade ou identidade-idem, o “outro” aparece como um dos antónimos do “mesmo”, sendo-lhe, portanto, exterior, no âmbito da identidade ipse, as coisas passam-se de forma diferente, uma vez que aí a alteridade na sua tripla vertente do corpo, do outro (autrui) e da

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 12.

¹⁰ IDEM, *A Crítica e a Convicção*, p. 127.

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 127.

¹² IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 13.

¹³ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 158.

consciência¹⁴, não se revela apenas num plano comparativo mas, pelo contrário, ela aparece como “constitutiva da própria ipseidade”. Assim, diz Ricoeur que o título “*Soi-même comme un autre*” sugere desde logo que a ipseidade do si mesmo implica a alteridade num grau tal de intimidade, que um não se deixa pensar sem a outra”¹⁵.

No que respeita à expressão “como” (“comme”) do título, há que esclarecer que ela não tem apenas o significado de uma comparação, segundo a qual, o “si-mesmo” seria parecido com um “outro”, mas antes ela tem o significado de uma implicação: “si-mesmo enquanto que... outro”¹⁶, no sentido em que “si-mesmo” e outro, identidade e alteridade, se supõem e se dão mutuamente sentido¹⁷.

Conhecidas as linhas de força que conduzem Ricoeur em *Soi-même comme un autre*, há que recentrar a nossa análise, aproximando-nos do tema que nos move e que se prende precisamente com a questão do enraizamento antropológico do *sujeito capaz* e depois – passando pela sua dimensão ética e moral, tema a que daremos tratamento desenvolvido no III capítulo deste trabalho –, do seu reconhecimento enquanto *sujeito de direito* assunto que, por sua vez, já o referimos, trataremos no capítulo IV deste texto. Ora, dado que a noção de capacidade não decorre de nenhuma estrutura formal do sujeito, mas é da ordem da atestação, há que dizer que Ricoeur, desenvolvendo a sua investigação em torno da problemática da identidade, mas deixando ao mesmo tempo clara a ligação desta com a alteridade, formula naquela obra de 1990, um conjunto articulado de quatro questões que, centradas em torno do pronome relativo *quem*, constituem o fio condutor do seu pensamento nesse texto: “quem fala? quem age? quem conta a sua história? quem é o

¹⁴ Na sua *Autobiografia Intelectual*, a propósito da ideia de alteridade, diz Ricoeur, que essa “tem sido enriquecida por vários matizes: existia, concerteza, o outro como possuidor do seu corpo, mas existia também o outro como um outro (*autrui*) – o outro que figura como interlocutor no plano do discurso e como protagonista ou antagonista no plano da interacção, e, finalmente, como portador de uma outra história que não a minha dentro do entrelaçar das narrativas da vida. Contudo, não desejo parar com este duplo do outro, o outro como um corpo resistente, mesmo sofredor, o outro como tomando o outro lado na luta ou no diálogo. Abri espaço para uma terceira figura do outro, nomeadamente, o coração dos corações, também chamada consciência. Na reflexão sobre este coração dos corações, o regresso do si ao si-mesmo foi completado. Mas o si podia regressar a casa apenas no fim de uma longa viagem. E é «como outro» que o si regressou.

Daí que tenha guardado para título do livro que viria a resultar das Gifford lectures, a expressão «si mesmo como um outro», cujos traços fisionómicos descobri nas magníficas linhas que finalizam *Journal d'un curé de campagne* de Bernanos: «é mais fácil do que se pensa odiar-se a si próprio. A graça é esquecermo-nos de nós próprios. Mas se todo o orgulho estivesse morto em nós, a graça de todas as graças seria armarmo-nos humildemente, como qualquer dos membros sofredores de Jesus Cristo». Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, pp. 129-130, in IDEM, *Da Metafísica à Moral*, trad. port. António Moreira Teixeira, Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

¹⁵ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 14.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 14.

¹⁷ Sobre as três intenções/problemáticas que atravessam a obra, Cf. IDEM, *Soi-même comme un autre*, pp. 11-14.

sujeito moral de imputação?”¹⁸. No exercício de resposta a estas questões, que no essencial constitui o corpo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur, mobilizando processos de identificação que envolvem a filosofia da linguagem, a filosofia da acção, a teoria narrativa e a filosofia moral, é levado a percorrer a tríade de polaridades: *descrever*, *contar*, *prescrever* que, implicadas tanto na constituição da acção como na constituição do si-mesmo, são, no entrecruzamento que entre si estabelecem e pelo desenvolvimento das dimensões linguística, praxística, narrativa e ético-jurídica da constituição do si, indispensáveis à identificação do sujeito da acção.¹⁹

Deve notar-se que na sua especificidade relativamente às questões *o quê?*, que pede uma descrição, e *porquê?*, que pede uma explicação, a questão *quem?*, exige uma identificação, seja de pessoas, seja de comunidades históricas. Ora, como se verá, o exame daquelas formas fundamentais de que se reveste a questão *quem?*, bem como as respostas a essa questão, conduzir-nos-ão, por um lado, à identificação do pleno sentido da noção de sujeito capaz, enquanto que, por outro lado, e em segundo lugar, levar-nos-ão a percorrer as mediações de ordem interpessoal e de ordem institucional que, permitindo a actualização das suas capacidades, asseguram a transição do sujeito capaz para o sujeito de direito²⁰.

Em suma, entre outros, há que salientar, relativamente à compreensão fundamental do agir do homem enquanto sujeito capaz e com vista à compreensão da hermenêutica do si-mesmo a que o circuito reflexivo desenhado por Ricoeur dá corpo, os seguintes aspectos marcantes: em primeiro lugar, a amplitude e diversidade de formas inerentes à ideia de acção, expressas na sequência ordenada das figuras de que o “eu posso” se reveste; em segundo lugar, o carácter indirecto, mediato e reflexivo da aproximação hermenêutica ao si; em terceiro lugar, refere Ricoeur que, “a estes dois primeiros traços de uma hermenêutica do si: consideração das capacidades que encontram expressão na forma modal «eu posso»; desvio pelo objectal para dar valor reflexivo ao si-mesmo, acrescenta-se um terceiro, constituído pela dialéctica entre identidade e alteridade”²¹.

A problemática do reconhecimento – para a qual converge a dialéctica da identidade e da alteridade, uma vez que a consciência de si do si-mesmo só é possível e só tem lugar na relação ao outro –, na sua tripla vertente de reconhecimento-identificação,

¹⁸ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 28.

¹⁹ Cf. Marcelino Agís Villaverde *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, trad. port. Maria José Figueiredo, Instituto Piaget, Lisboa, 2003, p. 138.

²⁰ Cf., Paul Ricoeur, « Qui est le sujet du droit? », in *Le juste*, pp. 29-30.

²¹ IDEM, *Parcours de la reconnaissance*, p. 142.

reconhecimento de si e reconhecimento mútuo, se bem que já aflorada em *Soi-même comme un autre*, encontra o seu pleno desenvolvimento em *Parcours de la reconnaissance*, obra que, de acordo com Jean Greisch, pode, através de uma leitura retrospectiva ser identificada como “o último fruto da hermenêutica dos símbolos desenvolvida nos anos 60 e da hermenêutica do si exposta em *Soi-même comme un autre*”²².

Com efeito, se o símbolo (aquela linguagem ambígua, de duplo sentido “cuja textura intencional apela à leitura de um outro sentido no sentido primeiro, literal, imediato”²³) “dá que pensar”²⁴, só o faz porque ele é também “por definição símbolo do reconhecimento”²⁵, e isso de acordo com Platão que em *O Banquete*, pela voz de Aristófanes, afirma que “cada um de nós, portanto, não passa de um *symbolon*²⁶ de homem, divididos, como estamos, em duas metades, à semelhança dos linguados, e é a sua própria metade ou *symbolon*, que cada um infatigavelmente procura”²⁷.

Por sua vez, e procurando agora dar razão a Jean Greisch sobre o modo como vê a relação entre *Parcours de la reconnaissance* e *Soi-même comme un autre*, a investigação que, na segunda destas obras, Ricoeur desenvolve em torno da resposta às quatro questões *quem?* (quem fala? Quem age? Quem conta a sua história? Quem é o sujeito moral da imputação?), investigação que deverá levar à identificação do si-mesmo como um outro, condu-lo, não apenas à ideia de que a alteridade não é acrescentada do exterior à ipseidade, mas faz parte da sua constituição ontológica e do seu sentido, mas também à de que o reconhecimento é ele mesmo uma estrutura do si reflexivo, no movimento que transporta este da estima de si à solicitude e desta à justiça, e ainda à ideia de que tanto a mutualidade na amizade, como a igualdade proporcional na justiça, se reflectem na consciência de si, fazendo da estima de si (momento reflexivo da praxis), uma figura do reconhecimento²⁸.

²² Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril-Juin 2006 – N° 2, Paris, 2006, p. 149.

²³ Paul Ricoeur, *De l'Interprétation, essai sur Freud*, Editions du Seuil, Paris, 1965, p. 21.

²⁴ Cf., Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, l'homme faillible*, pp. 479 – 488.

²⁵ Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 151.

²⁶ A autora da tradução do *Banquete* de Platão de que nos servimos, Maria Teresa Schiappa de Azevedo, utiliza no excerto que cito, a palavra “têssara”, em vez de *Symbolon*. Essas palavras têm, porém, o mesmo significado, uma vez que, de acordo com a mesma tradutora, na nota para onde faz remeter a tradução daquele termo, diz o seguinte: “Dava-se o nome de *symbolon* (têssara), à metade de um dado que o dono da casa repartia com o seu hóspede, para que mais tarde eles dois ou os seus descendentes pudessem reconhecer o laço de hospitalidade que os unia” (cf., nota 60 de Platão, *O Banquete*, trad. port. Maria Teresa Schiappa de Azevedo, Verbo, Lisboa / São Paulo, 1973, p. 401).

²⁷ Platão, *O Banquete*, p. 234.

²⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 344.

Finalmente, para reforçar a ligação entre as problemáticas tratadas nas duas obras que vimos referindo, há que acentuar que, se é certo que em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur, sob a designação de “fenomenologia do homem capaz”, abre o último grande domínio da sua filosofia, “o facto de que o segundo estudo de *Parcours de la reconnaissance* comporta todo um capítulo que retoma a mesma fórmula, prova só por si que a capacidade de reconhecimento [...] constitui um elo decisivo de tal fenomenologia”²⁹.

Perplexo com o estatuto semântico do termo “reconhecimento”, no âmbito do discurso filosófico, e ainda com o facto de, em contraste com a teoria do conhecimento, não existir na história das doutrinas filosóficas, uma filosofia unificada do reconhecimento, Ricoeur, a partir de uma investigação lexicográfica que tem por base a multiplicidade de sentidos comumente atribuídos à palavra reconhecimento, tal como consta do *Dictionnaire de la langue française*, composto e publicado por Émile Littré de 1859 a 1872, e da segunda edição do *Grand Robert de la langue française*, propõe-se elaborar não propriamente uma teoria do reconhecimento (e isso, apesar de considerar que “o filósofo não deve renunciar a constituir uma teoria digna desse nome reconhecimento”³⁰) mas delinear um itinerário coerente de argumentos que, desenvolvidos em torno das problemáticas do reconhecimento-identificação, do reconhecimento de si e do reconhecimento mútuo, encontrem na gratidão a sua mais elevada expressão.

²⁹ Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, pp. 153-154.

³⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 34.

1. IDENTIDADE

1.1. IDENTIDADE, REFLEXIBILIDADE E HERMENÊUTICA DO SI

Logo numa das linhas iniciais do prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur enuncia a sua opção pelo paradigma da filosofia reflexiva, ao afirmar que a sua primeira intenção é “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como esta se exprime na primeira pessoa do singular: «eu penso», «eu sou»”³¹. Assim, situando-se numa posição intermédia entre o sujeito exaltado de Descartes e do idealismo subjectivo e o sujeito humilhado de Nietzsche e dos mestres da suspeita, Ricoeur pretende que a hermenêutica do si que se propõe desenvolver, se situe num lugar epistémico e ontológico, “situado para lá desta alternativa do *cogito* e do *anti-cogito*”³².

Na verdade, a ambição de fundação última que move Descartes depara-se com dificuldades filosóficas, dado que, como bem mostrou Martial Gueroult, nele verifica-se uma espécie de círculo ontológico entre o *Cogito* e Deus, uma vez que se aquele é primeiro no plano do conhecimento (*ordo cognoscendi*), é este que ocupa a primeira posição no plano ontológico (*ordo essendi*), o que leva a que, segundo palavras de Ricoeur, “a *Terceira Meditação* inverta a ordem, colocando a certeza do Cogito na posição subordinada relativamente à veracidade divina, que é primeira segundo a «verdade da coisa»”³³. Portanto, é já no próprio Descartes – atestando-se assim que “a crise do *Cogito* é contemporânea da *posição do Cogito*”³⁴ – que o “eu penso” autofundante acaba por perder, por troca com Deus, o lugar de fundamento último, posição esta que acaba por, em certa medida, coincidir com a que adoptará Espinosa, para quem, “só o discurso da substância infinita tem o valor de fundamento”³⁵.

Por sua vez a corrente idealista, que a partir de Descartes se desenvolve, através de Kant, Fichte e o Husserl das *Meditações Cartesianas*, considera que a certeza da existência

³¹ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 11.

³² IDEM, *Parcours de la reconnaissance*, p. 27.

³³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 19.

³⁴ IDEM, *ibidem*, p. 15.

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 19.

de Deus está marcada pelo selo da subjectividade, tanto quanto a certeza da minha própria existência, pelo que a “garantia da garantia”, representada por Deus, não é senão um anexo da primeira certeza que é o Cogito, “o fundamento que a si mesmo se funda”³⁶. Nestes autores, porém, para evitar a queda no idealismo subjectivista, o “eu penso” irá ser despido de toda a referência psicológica e autobiográfica, tomando a forma do “eu penso” transcendental que, segundo Kant, “deve poder acompanhar todas as minhas representações”³⁷.

A exaltação cartesiana do Cogito acabou, assim, por conduzir à alternativa entre o regresso a uma ontologia da substância, à maneira de Espinosa, ou à opção pelo idealismo transcendental que recusa as mediações tão caras à hermenêutica. Como se depreende, nenhuma destas opções corresponde à posição adoptada por Ricoeur na sua hermenêutica do si-mesmo, uma vez que, como bem refere Olivier Mongin, tanto uma “como a outra” estão muito afastadas de uma ontologia do acto”³⁸e, como tal, não são adequadas à compreensão de um sujeito que, mais do que pela imediatidade da consciência de si, se revela como capacidade e como agente.

Quanto à filosofia da suspeita, esta corrente, em declarada oposição à ambição cartesiana de fundação última, encontra em Nietzsche o seu mais expressivo representante. Este, que diz de si próprio, “*eu duvido melhor do que Descartes*”³⁹, advoga, em *Verdade e Mentira no Sentido Extra-Moral*, a impossibilidade de, pela linguagem, em virtude da sua natureza originariamente figurativa e metafórica, se poder aceder à distinção entre verdade e mentira. Isto leva a que fique, desde logo, condenada ao fracasso como ilusória, toda a tentativa de encontrar uma verdade primeira, segura e certa⁴⁰, não passando, por isso, a ideia de *Cogito* como primeiro fundamento, de uma artimanha da linguagem e de uma ilusão. Depois disso, e num ataque directamente dirigido contra o positivismo, que, confiadamente, dizia que “aquilo que há é factos”, Nietzsche afirma redundantemente que “não há factos, mas apenas interpretações”⁴¹, donde resulta que, se não há um real para onde a verdade remeta e se o próprio sujeito não é senão uma “figura de estilo”, a verdade não passa, também ela de uma de uma ilusão.

³⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 21.

³⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 22.

³⁸ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, trad. port. Armando Pereira da Silva, Instituto Piaget, Lisboa, 1994, p. 153.

³⁹ IDEM, *ibidem*, p.27.

⁴⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 23,24.

⁴¹ IDEM, *ibidem*, p. 25.

Desta posição de Nietzsche decorre, conclui Olivier Mongin, interpretando Ricoeur, que a alternativa entre o positivismo e a actividade genealógica inaugurada por aquele filósofo alemão, isto é, que a alternativa entre a recusa positivista da interpretação e a rejeição Nietzscheana do “facto”, é contrária ao esforço da hermenêutica.⁴²

Porque, como refere Johann Michel, “o mesmo fio condutor que atravessa de ponta a ponta a filosofia antropológica de Ricoeur repousa no princípio segundo o qual o homem é uma mediação, mas uma *mediação imperfeita*, em oposição à totalização ao modo hegeliano”⁴³, o nosso filósofo recusa as ideias da imediatidade e do carácter autofundante do cogito, opondo à sua pretensa simplicidade indecomponível, a verdadeira polissemia do *si*, aberta pela questão *quem?*, com a qual introduz a problemática mesma do *si*⁴⁴, entidade à qual, já o sabemos, se propõe aceder reflexivamente, pela mediação e a interpretação dos signos em que a mesma se expressa. Este deslizamento semântico, que leva a que, em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur prefira a expressão «si» à palavra sujeito, acontece, de acordo, mais uma vez com Johann Michel, porque a “introdução do *si* visa, com efeito, retirar todo o privilégio à primeira pessoa do singular, insistindo na dimensão do reflexivo”⁴⁵

Para além desta, uma outra diferença vai ainda marcar o afastamento da hermenêutica de Ricoeur, relativamente às filosofias do cogito. Essa diferença prende-se com o tipo de certeza que as caracteriza. Com efeito, rejeitando o critério cartesiano da evidência, Ricoeur apresenta antes a *atestação*, entendida como a afirmação, a confiança e a “segurança” do si de poder permanecer si-mesmo em todas as circunstâncias⁴⁶, como “a espécie de certeza a que o conhecimento pode aceder”⁴⁷. Ao tomar a atestação, palavra-

⁴² Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 154.

⁴³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, Une philosophie de l'agir humain*, Les Éditions du CERF, Paris, 2006, pp. 74-75.

⁴⁴ Sobre a introdução da problemática do *si*, pela pergunta *quem?*, diz Ricoeur: “daremos uma forma interrogativa a esta perspectiva, introduzindo pela questão *quem?*, todas as asserções relativas à problemática do *si*, dando assim a mesma amplitude à pergunta *quem?* e à resposta – *si*”. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.28. É com as seguintes palavras que Ricoeur exprime a relação entre as problemáticas do *quem?* e do *si*: “ao introduzir a problemática do si pela questão *quem?*, nós, através desse movimento, abrimos o campo a uma verdadeira polissemia que é inerente a essa mesma pergunta: quem fala de quê? quem faz o quê? a respeito de *quem* e de *quê*, fazemos nós uma narrativa? quem é moralmente responsável de quê? Tantas e tão diferentes são as maneiras de se dizer o *quem?* “. IDEM, *ibidem*. p. 31.

⁴⁵ Johann Michel, *Paul Ricoeur, Une philosophie de l'agir humain*, p. 76

⁴⁶ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 351.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p.33. Sobre a atestação como espécie de certeza hermenêutica, diz Ricoeur que: “a atestação define a nossos olhos a espécie de certeza a que a hermenêutica pode pretender, não apenas face à exaltação epistémica do *Cogito* a partir de Descartes, mas ainda face à sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores. De facto, comparada a uma e a outra, ela é também e propriamente *atopos*”. IDEM, *ibidem*, p. 33.

passe de *Soi-même comme un autre*⁴⁸, como o modo de verdade adequado à investigação hermenêutica, Ricoeur, sem pôr em causa o critério de verificação dos conhecimentos objectivos, distancia-se, quer da ambição cartesiana de uma episteme ou ciência tomada no sentido de um saber último e auto-suficiente a partir do cogito, quer da suspeita generalizada de Nietzsche, que reduz a episteme à crença ou à opinião, e esta à ilusão.

Tomando a atestação, como uma espécie de “crença”, enquadrada no âmbito de uma lógica do verosímil mais do que do certo, esta expressa, de algum modo, o empenho de Ricoeur em situar o pensamento que se propõe desenvolver, entre a episteme e a doxa, extremos dos quais claramente se demarca. Da sua posição, e situando-se face à *opinião*, ao afirmar que, “enquanto que a crença doxica se inscreve na gramática do «eu creio que», a atestação releva do «eu creio em»”⁴⁹, Ricoeur aproxima esta noção da de testemunho, já presente em Nabert, uma vez que, “como o recorda a etimologia, é na palavra da testemunha que nós acreditamos”⁵⁰, e da de *crédito*, dizendo a respeito desta, que “não é possível apelar a uma instância epistémica mais elevada”⁵¹.

Acto pelo qual o sujeito, o *si* (na dialéctica actuante e viva onde a ipseidade, a mesmidade e a alteridade se encontram e confrontam), se apresenta, se afirma e dá testemunho de si, reflexivamente, de forma mediata, indirecta, pela via da interpretação (dos símbolos em que o homem se expressa) e da sua necessária implicação em actos como o dizer, o fazer, o narrar-se e o assumir-se responsabilmente, a atestação, com o acento colocado mais sobre o agir do que sobre o conhecer, apresenta-se como uma espécie de crença prática, como uma forma de o sujeito se reconhecer e assumir como capaz de certas acções e de certas paixões. Apesar, porém, da segurança, “da segurança de existir sob o modo da ipseidade”, que a atestação confere ao si, certificando-o de permanecer si-mesmo em todos os momentos e circunstância da sua existência, Ricoeur, que admite o lugar da interpretação no conhecimento de si, rompe com a pretensão de fundamentação última que caracteriza o cogito cartesiano.

Efectivamente, sem beneficiar da garantia de verdade que a existência de Deus confere à certeza cartesiana, a atestação é marcada por uma “fragilidade específica, a que se junta a vulnerabilidade de um discurso consciente da sua falta de fundamentação”⁵². Por isso, para evitar ficar preso no cepticismo das filosofias da suspeita, o autor, expressando o

⁴⁸ Cf., IDEM, *ibidem*, nota 1 de p.335.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 33.

⁵⁰ IDEM, *ibidem*, p. 33.

⁵¹ IDEM, *ibidem*, p. 34.

⁵² IDEM, *ibidem*, p. 34.

seu optimismo relativamente à capacidade humana de agir, aproxima, como dissemos, a noção de atestação das de crédito e de confiança, uma vez que “crédito é também uma espécie de *confiança*, como o sugere a expressão «atestação fiável»”⁵³. Porém, porque esta confiança será principalmente confiança pelo si no seu poder de dizer, de fazer, de se reconhecer como personagem de uma narrativa e de responder à acusação pelo acusativo: *aqui estou?*, a “atestação é fundamentalmente atestação de si”⁵⁴, isto é, é a verdade do si que, expressando assim o seu carácter originariamente ético, se manifesta e testemunha pelas suas palavras e actos e corresponde, neste estágio, àquilo a que “comummente se chama de consciência moral, que os alemães designam pela expressão *Gewissen*”⁵⁵.

De outra maneira, poder-se-á ainda dizer que, uma vez que a problemática do agir constitui o pólo unificador das investigações de Ricoeur, a atestação, que juntamente com a noção de *crédito* deverá constituir a base da sua hermenêutica do si, pode definir-se como sendo “*a certeza do si de ser um ser activo e sofredor*”, apresentando-se esta certeza, esta segurança, esta confiança assertiva do sujeito na sua existência sob o modo da ipseidade, como o “último recurso contra toda a suspeita”⁵⁶. Trata-se, com certeza, de uma verdade frágil, mas não são frágeis todas as mediações de uma hermenêutica que, reconhecendo o lugar e o papel da interpretação no conhecimento de si, renuncia à pretensão de fundação última? Referindo-se à fragilidade da atestação face à segurança do cogito cartesiano, Ricoeur, vendo na suspeita o oposto específico da atestação e acentuando o parentesco desta com o testemunho, afirma que, “não há «verdadeiro» testemunho sem «falso» testemunho. Mas também não há outro recurso contra o falso testemunho do que um outro testemunho mais credível; e não há outro recurso contra a suspeita do que uma atestação mais *fiável*”⁵⁷.

Assumindo que a ipseidade do si se atesta no acto mesmo em que ela se interpreta, Ricoeur considera que a atestação não comporta uma determinação apenas epistémica, mas também ontológica, pelo que em *Soi-même comme un autre*, haverá de prestar justiça à filosofia analítica pelo apoio que esta, pela sua feição realista, presta ao seu projecto ontológico⁵⁸. Mas se o desvio pela análise e o cruzamento desta com a

⁵³ IDEM, *ibidem*, p. 34.

⁵⁴ IDEM, *ibidem*, p. 34.

⁵⁵ IDEM, *ibidem*, p. 35.

⁵⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 35.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 34.

⁵⁸ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.348. Sobre isso diz Ricoeur: “a este respeito eu quero prestar justiça à filosofia analítica pelo apoio que não cesso de nela encontrar para o meu esboço ontológico”. IDEM, *ibidem*, p.348. E Ricoeur refere em especial, os contributos de Strawson, da semântica referencial de

atestação conferem a esta suporte, enquanto testemunha de que “o agir humano tem efectivamente lugar no mundo”⁵⁹, a *veemência ontológica* da linguagem, isto é, o facto de que a linguagem acaba sempre por se referir e por dizer o mundo, leva Ricoeur a considerar que esta, mesmo nos seus usos aparentemente menos referenciais, como é o caso da metáfora e da ficção narrativa, fala ainda do ser e remete para modos de ser, se bem que não de uma forma directa e ostensiva⁶⁰.

Porém, “se por todos estes traços a dimensão *alética* (veritativa) da atestação se inscreve no prolongamento do “ser verdadeiro” aristotélico, a atestação guarda, por sua vez, alguma coisa de específico, pelo simples facto de aquilo de que ela diz o ser verdadeiro ser o si “⁶¹, o que a impede de ficar prisioneira da *apophansis*, isto é, do juízo assertivo aristotélico e da sua distinção entre verdadeiro e falso. De facto, Ricoeur quer que se não confundam o ser verdadeiro segundo Aristóteles com o ser verdadeiro segundo a atestação. É que a atestação não se opõe disjuntivamente ao seu oposto, a suspeita, da mesma maneira que o ser verdadeiro se opõe ao ser falso. Pelo contrário, “ a suspeita é também caminho para a travessia na atestação. Ela assedia a atestação, como o falso testemunho assedia o testemunho verdadeiro”⁶² Assim, porque, no fundo, a suspeita está na atestação do mesmo modo que o falso testemunho está no testemunho verdadeiro, não só ela não é sinónimo de ser falso, como a atestação, enquanto “segurança de existir sob o modo da ipseidade”⁶³, não deixa de ver essa “segurança” assediada pela mesma suspeita, situando-se, por isso, para além da disjunção verdadeiro/falso, e assim determinando os limites da apofântica aristotélica.

Finalmente, sobre a importância da atestação para a elaboração da sua hermenêutica do si e, conseqüentemente, para a determinação da natureza do sujeito capaz, em *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur, evocando *Soi-même comme un autre*, declara ter nessa obra adoptado o “vocábulo «atestação» para caracterizar o modo epistémico das asserções referentes ao registo das capacidades; [e isso porque esse vocábulo] exprime perfeitamente o modo de crença presente em asserções da forma: «eu creio que posso» para o distinguir da crença doxica enquanto forma enfraquecida do saber teórico”⁶⁴. Para além disso,

Frege, da análise da noção de acontecimento de Davidson e dos critérios objectivos da identidade pessoal de Parfit. Cf., IDEM, *ibidem*, p. 348.

⁵⁹ IDEM, *ibidem*, p.349.

⁶⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 350.

⁶¹ IDEM, *ibidem*, p. 350.

⁶² IDEM, *ibidem*, p. 351.

⁶³ IDEM, *ibidem*, p. 351.

⁶⁴ IDEM, *Parcours de la reconnaissance*, p. 140.

Ricoeur, como mais uma vez nota Olivier Mongin, considera que a atestação de si impede que, aos diversos níveis: linguístico, praxístico, narrativo e prescritivo, a pergunta *quem?*, inseparável de uma outra: *que poderes tenho? De que sou eu capaz?*, se transforme nas questões *o quê?* E *porquê?* Que, respectivamente, conduzem à pessoa “coisificada” e a uma verdade pré-dada⁶⁵. Por isso, através da atestação, “enquanto crédito sem garantia, mas também como confiança mais forte do que toda a suspeita, a hermenêutica do si só pode pretender manter-se a igual distância do *Cogito* exaltado por Descartes e do *Cogito* desacreditado por Nietzsche”⁶⁶.

Para a compreensão e o desenvolvimento da hermenêutica da ipseidade, na relação dialéctica que esta mantém com a alteridade, Ricoeur – que expressamente afirma que “a linguagem do acto e da potência não deixa de estar subjacente à nossa fenomenologia hermenêutica do homem agente”⁶⁷ –, propõe-se agora relacioná-la com a “meta-categoria do ser concebido como acto e como potência”⁶⁸. Com efeito, fiel, como refere Thomasset, “a uma das suas convicções mais importantes, recebida da herança platónica e aristotélica, a saber que «o ser se diz de muitas maneiras»”⁶⁹, Ricoeur não aceita reduzir a ontologia à concepção do ser como “substância”, preferindo antes reelaborá-la de acordo com as categorias de *dunamis* (potência) e *énergéia* (acto, agir, actividade)⁷⁰ uma vez que estas se revelam mais adequadas à compreensão do aspecto dinâmico da dimensão ontológica do agir e do sujeito da acção, nos quais a ética se enraíza. De facto, dirá mais tarde Ricoeur, a propósito do aspecto mutável e dinâmico da *ipseidade* ou identidade *ipse*, que a “julgava mais adequada para caracterizar um sujeito capaz de se designar a si próprio como o ou a

⁶⁵ Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p.157. Cf., também, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 35.

⁶⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 35.

⁶⁷ IDEM, *ibidem*, p. 352.

⁶⁸ IDEM, *ibidem*, p. 351.

⁶⁹ Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, Presses Universitaires de Louvain, 1996, p. 470.

⁷⁰ Estas categorias, na relação circular que entre si estabelecem, constituíram em Aristóteles o célebre par *dunamis-énergéia*, através do qual o Estagirita, contrariando a tese imobilista de Parménides, procurou não só pensar a realidade do movimento e da mudança, agora vistos como “seres de pleno direito”, como explicar a actividade, o agir e a praxis humana. Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.355,356. Ricoeur diz que existe “um fragmento de θ 6 (1048 b 18-35) onde, a despeito do seu carácter isolado (este fragmento tem todo o ar de ser uma folha volante, e nem todos os comentadores medievais o conheceram) a noção de acto é francamente dissociada da de movimento e ajustada de forma preferencial à de acção, no sentido de *praxis*. IDEM, *ibidem*, p. 356.

autora de palavras e acções, um sujeito não substancial e não imutável e, no entanto, responsável pelos seus dizeres e fazeres”⁷¹.

Mas a fecundidade deste par *dunamis-énergéia*, manifesta-se, sobretudo pelo facto de ele apontar “para *um fundo de ser ao mesmo potente e efectivo*, sobre o qual se destaca o agir humano”⁷², o que leva a que, numa ontologia da ipseidade se conjuguem a centralidade do agir humano com a descentração em direcção a um fundo de acto e potência, a partir do qual o si se pode dizer *agente*.

Na investigação a que procede em torno desse “fundo de ser” que é simultaneamente potente e efectivo, Ricoeur começa por efectuar uma aproximação a Heidegger, que em *Sein und Zeit*, utiliza a expressão *Gewissen*⁷³ com o significado de atestação (*Bezeugung*), antes de, no plano moral, designar a “capacidade de distinguir o bem do mal” e de poder ser rotulada com os epítetos de “boa” e de “má” consciência. Este facto é importante, na medida em que confirma a hipótese de Ricoeur “segundo a qual, a distinção entre ipseidade e mesmidade não se refere apenas a duas constelações de significações, mas a dois modos de ser”⁷⁴.

Entretanto, Heidegger, com a sua analítica do *Dasein*, rompe com as questões de método e aplica-se, de imediato, na via curta de uma ontologia do ser finito, para aí encontrar o compreender já não como modo de conhecimento, mas como modo de ser⁷⁵. Ricoeur, apesar de reconhecer a “extraordinária força de sedução” da perspectiva heideggeriana, considera que a analítica do *Dasein* deixava totalmente de lado “os problemas metodológicos, suscitados pelo desvio necessário pelas significações, que balizam o humano agir ou cuidar, situando-o num espaço público de interacção. Espaço este que, estruturado pela linguagem, pelo texto e pelas instituições, virá a constituir o principal motivo da reconquista do *soi*”⁷⁶. Por isso, à via trilhada pelo filósofo alemão, Ricoeur prefere a via longa da reflexão, da fenomenologia e da hermenêutica. Esta decisão, que é sobretudo visível a partir das obras que publicou na década de sessenta, e de que *Soi-même comme un autre*, já na década de noventa, é um bom exemplo, “tem também como

⁷¹ Paul Ricoeur, *Autobiografia Intelectual*, in IDEM, *Da Metafísica à Moral*, p. 128.

⁷² IDEM, *ibidem*, p.357.

⁷³ Da expressão *Gewissen*, Ricoeur diz que é uma “palavra que normalmente se traduz por *consciência* (consciência moral, para a distinguir da consciência *bewusstsein*, no sentido da fenomenologia husserliana). IDEM, *ibidem*, p.358.

⁷⁴ IDEM, *ibidem*, p. 358.

⁷⁵ IDEM, *O Conflito das Interpretações*, trad. port., M. F. Sá Correia, Rés Editora, Porto, s. d., p. 8.

⁷⁶ Maria Luísa Portocarrero, *A Via Longa da Hermenêutica*, in *Horizontes da Hermenêutica em Paul Ricoeur*, Ariadne Editora, Coimbra, 2005, p. 84.

ambição elevar a reflexão ao nível de uma ontologia, mas fá-lo-á gradualmente, seguindo os requisitos necessários da semântica [...] e depois da reflexão”⁷⁷. Na verdade, em Ricoeur, o acesso ao si é sempre indirecto. Processa-se pela via indirecta da interpretação e da compreensão dos símbolos e dos sinais da linguagem, nos quais o humano se expressa. Por isso, neste autor, “a hermenêutica não intervém contra a ontologia, ela é o desvio obrigatório, a via de acesso à ontologia”⁷⁸.

Após este breve esclarecimento a respeito da via longa da hermenêutica de Ricoeur e da sua demarcação e crítica face à via curta representada pela analítica do *Dasein* de Heidegger, estamos em melhores condições para retomar, de forma mais esclarecida, o problema do acesso ao “fundo de ser”, potente e efectivo, a partir do qual o si se assume e diz agente, bem como a decisão, tomado por Ricoeur, de aproximação a Espinosa.

Em *Vers quelle ontologie?*, o último capítulo de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur explica que decidiu aproximar-se de Espinosa, ao verificar como as recentes reinterpretações heideggerianas de Aristóteles, nomeadamente a de Rémi Brague⁷⁹, visando a reapropriação da sua ontologia, insistem demasiado na *facticidade*, isto é, no “sempre já” do “ser-si-no-mundo”, ao mesmo tempo que atenuam a dimensão da *énergéia* e da *dunamis*, através da qual o *agir* e o *sofrer* humanos se enraízam no ser⁸⁰. É por isso que, do seu ponto de vista, Espinosa, com a sua noção de *conatus*, entendida como o esforço pelo qual toda a coisa “tende a preservar no seu ser”⁸¹, se apresenta como um intermediário mais adequado para a compreensão da ligação da fenomenologia do si, agente e sofredor, com esse fundo ao mesmo tempo efectivo e potente, do qual a ipseidade se destaca.

Na verdade, “se Heidegger soube conjugar o si e o ser-no-mundo, Espinosa – *de proveniência, é verdade, mais judia do que grega* – foi o único a saber articular o *conatus* com esse fundo de ser ao mesmo tempo efectivo e potente, a que dá o nome de *essentia actuosa*”⁸². E se é no homem, melhor ainda, se é na acção humana que o *conatus*, esse poder ou capacidade de ser de todas as coisas, melhor se expressa, nem por isso todas as coisas deixam de manifestar, naturalmente que em graus diferentes, o poder a que aquele

⁷⁷ Paul Ricoeur, *O Conflito das Interpretações*, p. 8.

⁷⁸ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 47.

⁷⁹ Rémi Brague, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

⁸⁰ Cf., IDEM, *Soi-même comme un autre*, pp. 364, 365.

⁸¹ Cf., Espinosa, *Ética*, Livro II, proposição VI e VII e respectivas demonstrações, trad. port. Joaquim Ferreira Gomes, Atlântida, Coimbra, 1962, pp. 99, 100.

⁸² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

filósofo, judeu de origem portuguesa, chama também de vida ou Deus. Para Espinosa, a vida é, pois, potência, é produtividade, e, como tal, sem se opor à efectividade, constitui um dos degraus da potência e do poder primordial que nomeia ainda de Deus. Nesta conformidade, portanto, a consciência, a consciência do si, não é o ponto de partida da reflexão. Ela é segunda em relação ao poder do *conatus* que lhe impõe “o longo, muito longo desvio, que só termina no Livro V da *Ética*”⁸³

1.2. DA PESSOA COMO PARTICULAR DE BASE À ADSCRIÇÃO E IMPLICAÇÃO DO AGENTE NA ACÇÃO

O percurso que o título deste ponto do nosso estudo sugere, constrói-se, basicamente, em torno da resposta ao par de perguntas: *quem fala?* e *quem é o sujeito da acção?*. Na verdade, Ricoeur, situando-se no plano de uma filosofia da linguagem e tomando a atestação como via de acesso ao si adopta como ponto de partida para a sua fenomenologia do sujeito capaz, a capacidade ou o “poder de dizer”, manifesto na pergunta *quem fala?* Sobre esta prioridade reconhecida ao “eu posso falar”, “eu posso dizer”, dirá em *Parcours de la reconnaissance*, que ela possui uma dupla justificação: por um lado, porque “os sujeitos agentes e sofrendores da epopeia, da tragédia, e da teoria aristotélica da acção são sujeitos falantes: os personagens homéricos e com mais forte razão os heróis trágicos, não cessam de falar a sua acção. Eles nomeiam-se quando se fazem reconhecer e interpelam-se a si mesmos quando se desaprovam...”. Por outro lado, e esta razão decorre da moderna pragmática do discurso, aprendemos com Austin, que “falar é «fazer coisas com as palavras»”⁸⁴. Assim, continua Ricoeur, “ao inaugurar a ideia de capacidade pelo poder dizer, nós conferimos de um só golpe à noção de agir humano, a extensão que justifica a caracterização do si como *homem capaz* e que se reconhece nas suas capacidades”⁸⁵.

Num esforço de aproximação semântica, Ricoeur, a partir do sentido mais elementar e pobre da noção de identificação (uma vez que esta não é ainda identificação do

⁸³ IDEM, *ibidem*, p. 367.

⁸⁴ IDEM, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 143,144.

⁸⁵ IDEM, *ibidem*, p. 144.

si, mas identificação de “qualquer coisa”⁸⁶), procede a uma investigação dos processos semânticos de identificação individualizante presentes nas linguagens naturais, uma vez que estas comportam mecanismos ou *operadores de individualização*⁸⁷, como as *descrições definidas* (por exemplo, “o primeiro homem a caminhar na Lua”, “o inventor da imprensa”), os *nomes próprios* (Sócrates, Paris, Lua), e ainda *indicadores*, como os pronomes pessoais (“eu”, “tu”), os pronomes demonstrativos (“este”, “aquele”), os advérbios de lugar (“aqui”, “ali”), de tempo (“agora”, “ontem”, “amanhã”), os tempos verbais (“ele vem”, “ele virá”). Através de procedimentos de designação diferentes dos de classificação e de predicação, a individualização a que estes operadores conduzem visa um único exemplar de uma classe, excluindo todos os outros membros dessa classe. Porém, dado que neste momento o indivíduo humano ainda não afigura de nenhum privilégio em qualquer destes três tipos de operadores de individualização⁸⁸, eles, mesmo os que visam o “eu” e o “tu”, não designam ainda pessoas, mas tão-só as singularidades virtuais que são os indivíduos de uma certa espécie.

Põe-se por isso a questão de saber “como passar do indivíduo qualquer ao indivíduo concreto que cada um de nós é?”⁸⁹. Tomando como guia a obra *Individuals*⁹⁰, de Strawson, Ricoeur procura isolar de entre todos os entes particulares a que nos podemos referir para os identificar, um certo tipo a que, com aquele autor, chama de *particulares de base*. Ora, os corpos físicos bem como as pessoas que nós somos são esses tais particulares de base, porquanto não podemos identificar o que quer que seja sem que isso mesmo que identificamos seja incluído, em última instância, ou entre os corpos físicos ou entre as pessoas⁹¹, pelo que, nesta medida, dado que não se pode ir para além deles, nem deriva-los de outra coisa sem os pressupor nesse mesmo argumento, quer o conceito de pessoa, quer o de corpo físico, são conceitos primitivos.

⁸⁶ É da seguinte maneira, que Ricoeur define o conceito de identificação: “identificar alguma coisa é dar a conhecer a alguém, no meio de uma vasta gama de coisas particulares do mesmo tipo, aquela de que tencionamos falar”. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 39.

⁸⁷ A individualização é o processo inverso da classificação, que abole as singularidades em proveito do conceito. Ora, dado que nós pensamos e falamos por conceitos, a linguagem, de certa maneira, através dos mecanismos de individualização que comporta, como que compensa a perda de singularização a que a conceptualização conduz. IDEM, *ibidem*, p. 40.

⁸⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 40.

⁸⁹ IDEM, *ibidem*, p. 43.

⁹⁰ Strawson (P. F.), *Individuals*, London, Methuen and Co., 1959.

⁹¹ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 43.

Constituindo a referência identificante e a autodesignação⁹² formas de aproximação à pessoa, deve notar-se que esta, enquanto particular de base, é incapaz de se autodesignar. A este nível, ela é uma das coisas de que falamos e ainda não um sujeito falante. Com efeito, quando ao falar das diferentes coisas que fazem parte do mundo falamos de pessoas, nós falamos delas como “coisas” de um certo tipo particular⁹³, pelo que, no âmbito da referência identificante, a pessoa, integrada no mesmo e único esquema espaço-temporal que todos os outros particulares, vê a sua identidade caracterizada como mesmidade e não ainda como ipseidade, uma vez que, “o que importa para uma identificação não ambígua, é que os interlocutores designem a mesma coisa”⁹⁴.

O primado da mesmidade, aqui manifestado ao nível da referência identificante, é uma noção central no processo de *reidentificação* (*réidentification*), uma vez que esta supõe que “a coisa se mantém a mesma em lugares e tempos diferentes”⁹⁵. Será a capacidade de se autodesignar que fará da pessoa não apenas uma coisa de um tipo único, mas um *si*.

Ainda com Strawson, Ricoeur reconhece que os corpos, dado que satisfazem a título primário os critérios de localização no único esquema espaço-temporal, são os primeiros particulares de base – apesar disso, porém, mantém que o conceito de pessoa é uma noção tão primitiva como a de corpo, uma vez que, diz, a respeito da pessoa, “que não se trata de um segundo referente distinto do corpo, tal como o é a alma cartesiana, mas de um único referente dotado de duas séries de predicados, predicados físicos e predicados psíquicos”⁹⁶ –, e esse facto é de importância relevante para a noção de pessoa, que assim vê o corpo assumir-se como constitutivamente seu, e também porque permite a Ricoeur demarcar-se das posições do idealismo subjectivo e do dualismo, nomeadamente do cartesianismo, para quem os primeiros particulares de base seriam os pensamentos⁹⁷. Para Ricoeur, portanto, longe de ser consciência pura à qual se acrescentaria, a título secundário, o corpo, o homem é desde o início corpo para que, além disso, seja pessoa. Quanto aos actos mentais e à consciência, eles são entidades/predicados de natureza privada, atribuídos à pessoa, enquanto entidade pública. Tais predicados psíquicos, que

⁹² IDEM, *ibidem*, p. 44.

⁹³ IDEM, *ibidem*, p. 45.

⁹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 45.

⁹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 45. Neste sentido, diz Ricoeur “«mesmo» quer então dizer único e recorrente”. IDEM, *ibidem*, p. 46.

⁹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 46.

⁹⁷ Cf. IDEM., *ibidem*, p. 47.

distinguem as pessoas dos corpos, são atribuíveis não apenas ao eu e ao tu de uma situação de interlocução, mas ainda a um *terceiro*, isto é, a *qualquer um* que seja pessoa.

Relativamente ao conceito primitivo de pessoa, a que a via da referência identificante permite o acesso, há que sublinhar que, enquanto unidade psicofísica, a pessoa, que para além de ser coisa entre coisas, é “a mesma coisa” à qual são atribuídos dois tipos de predicados: predicados físicos que têm em comum com os corpos e predicados psíquicos, pelos quais ela se distingue dos corpos. Para além disso, deve também referir-se que os predicados psíquicos, pelos quais as pessoas se distinguem dos corpos, conservam o mesmo significado quer sejam aplicados ao próprio sujeito ou a outro que não ele. A noção de mesmidade aqui suposta não é a da “«mesma coisa», que recebe dois tipos de predicados, mas a do «mesmo sentido» atribuído aos predicados psíquicos, quer a atribuição se faça a si ou a outro”⁹⁸. É importante sublinhar esta tese, uma vez que ela está na base da formação do conceito de espírito (mind), entendido como “o repertório dos predicados psíquicos atribuíveis a cada um”⁹⁹. Aqui, no entanto, uma vez que, os estados mentais são sempre estados de alguém, alguém que pode ser eu, tu, ele ou qualquer um¹⁰⁰, o carácter distributivo do termo cada um é essencial à compreensão do psíquico.

Neste ponto, deparamo-nos com a pessoa concebida ainda apenas como um particular de base, pelo que, nessa medida, ela ainda não é um si (soi-même), dotado de reflexividade e, como tal, capaz de se designar a si mesmo, mas apenas uma coisa, uma referência a respeito da qual falamos. Por isso é que, diz Ricoeur, “uma aproximação puramente referencial na qual a pessoa é tratada como um particular de base, deve ser completada por uma outra aproximação”¹⁰¹. Essa outra aproximação que, conduzindo em direcção às ideias de reflexividade e de alteridade, permitirá o deslizamento de um particular de base para um sujeito *capaz* de se autodesignar, deverá ser uma aproximação já não semântica, mas pragmática.

Uma vez que a pragmática se caracteriza pelo estudo da linguagem nas situações de discurso ou, como o próprio Ricoeur a define, por uma “teoria da linguagem tal como esta é empregue em determinados contextos de interlocução”¹⁰², aquilo de que agora se trata é de tentar o acesso ao si reflexivamente, pelo lado da enunciação, isto é, pelo “acto de dizer” que designa reflexivamente o seu locutor, colocando em cena o “eu” e o “tu” da

⁹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 52.

⁹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 52.

¹⁰⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 52.

¹⁰¹ IDEM, *ibidem*, p. 54.

¹⁰² IDEM, *ibidem*, p. 55.

situação de interlocução. Esta é uma via que, tendo em vista uma teoria integrada do si, se pretende complementar da abordagem da semântica referencial, uma vez que se para esta a pessoa é “aquilo de que se fala”, privilegiando, por isso, a terceira pessoa, o ele/ela de quem se fala, para a abordagem reflexiva ou pragmática, a pessoa é um “eu” que, na situação de interlocução, se dirige a um “tu”. No fundo, aquilo de que aqui se trata é de, no plano linguístico, “saber como é que o “eu-tu” da interlocução se pode exteriorizar num «ele» sem perder a capacidade de se designar a si mesmo, e como é que o «ele/ela» da referência identificante se pode interiorizar num sujeito que se diz a ele mesmo”.¹⁰³

Com a sua teoria dos actos de discurso (*speech-acts*), Austin e Searl, ensinam que “dizer é fazer”. Segundo eles, de facto, em todo o enunciado estão presentes diferentes níveis hierárquicos, a que correspondem diferentes actos: acto locutório, que consiste no acto mesmo de dizer alguma coisa; acto elocutório, que é aquilo que se faz ao dizer alguma coisa, por exemplo, prometer, jurar, nomear, etc. acto perlocutório, que é o acto que se faz pelo facto de se dizer alguma coisa, isto é, refere-se aos efeitos da acção de dizer sobre aquele a quem o acto de fala se dirige. Ora, a força elocutória, cuja presença é evidente nos enunciados performativos, ditos na primeira pessoa do singular do presente do indicativo, enunciados do tipo “eu prometo...”, “eu juro...”, etc., está também presente, se bem que de forma não tão evidente, nos enunciados constativos – enunciados que exprimem factos ou acontecimentos passíveis de ser externamente observados e descritos, do tipo “está a chover”, “o calor dilata os corpos”, etc. –, como bem se pode ver se fizermos anteceder esses enunciados de um prefixo da forma «eu afirmo que», obtendo-se então enunciados do tipo “eu afirmo que está a chover”, “eu afirmo que o calor dilata os corpos”, etc. Com efeito, diz Ricoeur que, por exemplo, “os dois enunciados: «o gato está sobre o capacho» e «eu afirmo que o gato está sobre o capacho» têm o mesmo valor de verdade, mas enquanto que um tem a transparência de um enunciado totalmente atravessado pela sua intenção referencial, o outro é marcado pela opacidade de um enunciado que reenvia reflexivamente para a sua própria enunciação. O prefixo dos performativos explícitos torna-se assim em modelo para a expressão linguística da força elocutória de todos os enunciados”.¹⁰⁴

Não há, portanto, enunciados sem força elocutória, isto é, sem que um “eu” venha à expressão. Mas isto não é tudo, uma vez que em toda a situação de interlocução, a um locutor, expresso na primeira pessoa, corresponde um interlocutor expresso na segunda

¹⁰³ IDEM, *ibidem*, p.56.

¹⁰⁴ IDEM, *ibidem*, p.59.

pessoa, isto é, um “tu”, a quem o “eu”¹⁰⁵ se dirige. Na verdade, refere Ricoeur que “não há elocução sem alocução e, por implicação, sem um alocutor ou destinatário da mensagem” e, mais ainda, diz que “a enunciação que se reflecte no sentido do enunciado é um fenómeno bipolar: ela implica simultaneamente um «eu» que diz e um «tu» a quem o primeiro se dirige”¹⁰⁶. A circularidade da intenção aqui suposta é claramente reveladora de que a progressão em direcção à reflexividade e ipseidade do locutor, comporta igual avanço em direcção à alteridade do “tu” da interlocução.

As perspectivas da referência identificante e da pragmática que, como se disse, não se excluem mas se complementam, acabam por convergir, uma vez que, se no termo da referência identificante (que privilegia a terceira pessoa do singular, “ele”) deparamos com a pessoa concebida como um particular de base irreduzível e distinto de qualquer outro, isto é, com o “ele” de que falamos e a quem atribuímos predicados físicos e psíquicos, a reflexividade da enunciação (que privilegia as primeira e segunda pessoas do singular, “eu”, “tu”) conduz-nos ao sujeito concebido pelo par “eu” (aquele que fala) / “tu” (aquele a quem o “eu” fala), com a exclusão da terceira pessoa. Ora, dado que a terceira pessoa, segundo a teoria da referência identificante, só adquire o seu completo significado de pessoa quando a atribuição dos seus predicados psíquicos é acompanhada pela capacidade de se designar a si-mesma, verifica-se neste caso uma espécie de transferência da primeira pessoa (o “eu” reflexivo) para a terceira pessoa, a qual “diz no seu coração: «eu afirmo que»”¹⁰⁷, originando-se assim, em resultado do entrecruzamento entre reflexividade e referência identificante, a noção mista de *sui-referência*.

Se em resposta à questão *quem fala?*, descobrimos que é no momento da autodesignação que o si reflexivo se reconhece como um *si-mesmo*, trata-se agora de, ainda no âmbito geral da filosofia analítica, avançar do plano linguístico para o nível de uma teoria da acção¹⁰⁸. Assim, movendo-nos agora em torno da resposta à questão *quem age?*, propomo-nos o esclarecimento da relação entre a acção e o seu agente, tendo em vista, por

¹⁰⁵ Deve referir-se que uma estranha e paradoxal ambiguidade envolve a expressão “eu”, uma vez que se por um lado, de um ponto de vista paradigmático, é um pronome pessoal e, como tal, um termo vazio, capaz de designar de cada vez que é empregue, uma pessoa diferente, um termo móvel ou viajante, um *shifter* que, como os deícticos, está potencialmente disponível para diferentes usos. Por outro lado, paralelamente a esta capacidade que tem para se substituir por múltiplos sujeitos, o termo “eu” tem, de um ponto de vista sintagmático, uma extraordinária capacidade de ancoragem ou fixação, designando de cada vez, de forma precisa, o sujeito ou a pessoa singular que aqui e agora tem a palavra. Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 64,65.

¹⁰⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 59.

¹⁰⁷ IDEM, *ibidem*, p. 69.

¹⁰⁸ Sobre a filosofia da acção que desenvolve, Paul Ricoeur diz que ela “é, na sua fase analítica uma semântica da acção, e, na sua fase reflexiva, uma investigação de modos de dizer-se agente, de se reconhecer verbalmente autor dos seus próprios actos” IDEM, *Da Metafísica à Moral*, p. 21.

um lado, saber o que é que aquela nos pode ensinar sobre este e, por outro lado, precisar em que medida tal ensinamento nos pode ajudar a precisar a distinção entre as identidades *idem* e *ipse*¹⁰⁹.

A partir da análise crítica da teoria da acção desenvolvida por Donald Davidson na sua obra *Essays on Actions and Events*, Ricoeur põe a claro o contributo modesto da teoria da acção para a resposta à questão *quem?*, mostrando que ao nível de uma semântica do discurso da acção, a teoria da acção constitui um recuo relativamente ao modo como Strawson e Taylor estabeleceram a distinção entre “pessoas” e “coisas”. Com efeito, privilegiando as questões *o quê?* (que acção é que foi feita?) e *porquê?*¹¹⁰, face à questão *quem?* (quem é o agente da acção?), a semântica da acção, que exclui toda a referência ao agente (ipseidade) e reduz quer a motivação, quer a dimensão teleológica da intenção, a uma explicação casual, aponta para uma ontologia do acontecimento impessoal e neutro (a acção, enquanto subclasse dos acontecimentos mundanos, é vista como inscrita no âmbito do acontecimento em geral)¹¹¹, como fundamento que subjaz a essa mesma acção sem agente.

Ricoeur considera que a incapacidade de uma ontologia do acontecimento em dar conta da imputação da acção ao seu agente, é reveladora da necessidade de uma “ontologia outra”, isto é, de uma ontologia que esteja “em consonância com a fenomenologia da intenção e com a epistemologia da causalidade teleológica, há instantes evocada”¹¹². Esta “ontologia outra” deverá ser a ontologia de um “ser em projecto”, de um ser ao qual pertence de direito a problemática da ipseidade, tal como à ontologia do acontecimentos neutro pertence a problemática da mesmidade¹¹³.

¹⁰⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, p.73. Ricoeur considera que a filosofia da linguagem, tal como até aqui foi exposta, é o *organon* da teoria da acção. Afirma também que a ligação entre a acção e o seu agente constitui uma relação tão original, que a teoria da acção vai permitir-nos ir mais além do que a aplicação da análise linguística até aqui realizada. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 73.

¹¹⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 76.

¹¹¹ Com Davidson, Ricoeur não tem dúvidas em aceitar que as acções são acontecimentos, uma vez que só assim elas podem conferir “valor de verdade às proposições que se lhes referem”. O que acontece, porém, e isso Ricoeur não aceita, é que o mesmo Davidson procede à individualização das acções, identificando-as com substâncias singulares existentes, fazendo assim desaparecer toda a referência às pessoas enquanto agentes das suas acções. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 105-106.

¹¹² IDEM, *ibidem*, p. 107.

¹¹³ Cf. IDEM, *ibidem*, p.107. Ricoeur nota que, utilizando os mesmos critérios de identidade para os acontecimentos e para os objectos-substâncias, Davidson, na identificação das acções a que procede, baseia-se na identidade *idem* e não na identidade *ipse*, que seria a identidade de um “si-mesmo”. Com efeito, “a mesmidade das relações causais é a única condição suficiente para estabelecer a mesmidade dos acontecimentos”. Davidson, cit. in. IDEM, *ibidem*, nota 1, p. 106.

Entretanto, demarcando-se do percurso semântico, Ricoeur propõe-se, agora pela via de uma pragmática da acção, retomar o caminho que conduz do par *o quê?-porquê?*, “à questão-pivot *quem?*”¹¹⁴ ou, por outras palavras, retomar o caminho que, por reflexão, procede e conduz da acção ao seu agente.

O conceito central em torno do qual, nesta pesquisa, Ricoeur organiza o seu pensamento é o conceito de adscrição (*ascription*, a mesma palavra é usada tanto em francês, como em inglês), com o qual se pretende designar uma espécie particular de *atribuição*, a atribuição de uma acção ao seu agente, a qual, distinta da atribuição de um predicado a um sujeito lógico, é susceptível de “pôr em questão a lógica apofântica da atribuição”¹¹⁵.

A questão da implicação do agente na acção não é um problema novo, mas bem antigo, uma vez que, se bem que sem os recursos analíticos hoje disponíveis, foi já na antiguidade formulado por Aristóteles que, muito antes dos estóicos, e sem explorar tematicamente essa relação, deixa entender, num sentido específico da relação de dependência, a dependência da acção face ao agente¹¹⁶. Com efeito, no livro III da sua *Ética a Nicómaco*, o Estagirita distingue entre acções involuntárias, feitas de mau grado (malgré soi) e acções voluntárias, feitas de bom grado (plein gré). Dentro das acções voluntárias, Aristóteles delimita aquelas que são expressão de uma escolha preferencial determinada por uma deliberação prévia. Neste tipo de acções, a relação da acção ao agente é expressa numa fórmula que apresenta o agente como o *princípio* (*arquê*) das suas acções, sendo que aqui a palavra princípio é tomada num sentido que nos permite afirmar que as acções *dependem* do próprio agente¹¹⁷.

Nesta maneira de Aristóteles expressar a relação da acção com o seu agente, “pela conjugação entre o conceito genérico de princípio e um dos deícticos da família do si”¹¹⁸, Ricoeur vê três traços que aproximam essa interpretação das modernas teorias da adscrição, e que lhe permitem, pondo o acento “na conjugação entre a noção de princípio e um pronome que responde à pergunta *quem?* («nós», «alguém», «cada um» e, para resumir, *autos*, «ele mesmo»)¹¹⁹, encontrar aquilo que especifica a relação da acção ao

¹¹⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 109

¹¹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 110.

¹¹⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 110.

¹¹⁷ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. port. António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004, III, 1,1110a 17. Cf. também Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 111.

¹¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 111.

¹¹⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même Comme un Autre*, p. 112.

agente: “*um princípio que é um si, um si que é um princípio*”¹²⁰. É nesta interpenetração mútua dos dois termos, um pelo outro, que reside todo o enigma daquilo a que os modernos chamam de adscrição¹²¹.

Mas é quando passa para a análise da escolha preferencial ou decisão (*prohairesis*) que, em Aristóteles, a determinação ética do princípio da acção adquire predominância sobre a sua determinação física. É nesse ponto que se atinge o núcleo do agir especificamente humano, do qual se pode dizer que é ou não um agir virtuoso. De facto, porque é resultado de um processo deliberativo e porque é a que melhor deixa transparecer o carácter de “cada um”, a escolha preferencial é aquilo que torna a acção humana digna de louvor ou de censura¹²².

Em todo o caso, nós apenas deliberamos e decidimos sobre coisas e acções que nos dizem respeito e que dependem de nós¹²³, e não sobre coisas que não dependem de nós, como as coisas eternas, as intempéries ou o governo dos outros povos, etc. Assim chegamos àquela que Ricoeur designa de definição canónica da escolha preferencial, através da qual, tendo na sua base uma deliberação prévia, se procede à atribuição da acção ao agente: “situando-se o objecto da escolha – um objecto de desejo, sobre o qual previamente deliberamos – entre as coisas que estão sob nosso poder, a escolha será um desejo deliberativo sobre coisas que dependem de nós. Com efeito, uma vez que nós decidimos no seguimento de uma deliberação, então nós desejamos de acordo com a [nossa] deliberação”¹²⁴.

Para deixar clara a “originalidade da adscrição da acção ao seu agente, relativamente à atribuição ordinária a um sujeito lógico”¹²⁵, acentuando o carácter enigmático e metafísico da relação entre a acção e o seu agente, Ricoeur sublinha duas metáforas, uma biológica e outra política, de que o Estagirita se serve para expressar essa relação. Na primeira metáfora, Aristóteles estabelece uma relação de paternidade entre o

¹²⁰ IDEM, *ibidem*, p.113. Para que melhor se entenda a necessidade da conjunção entre o princípio e um dos termos que respondem à pergunta *quem?*, para determinar a marca específica da acção humana, isto é, da relação entre a acção e o seu agente, há que ter presente que a noção de “princípio” é comum à física e à ética, sendo, como tal, utilizada em toda a investigação sobre coisas primeiras, quaisquer que elas sejam. Na física aristotélica diz-se, por exemplo, que a natureza é *princípio* de movimento. Só por si, portanto, a noção de princípio, mesmo a mais estrita de princípio interno ou imanente, é incapaz para precisar o carácter especificamente humano e ético da relação da acção ao agente, donde se justifica a necessidade da articulação, de que fala Ricoeur, entre um princípio e um pronome.

¹²¹ Cf. IDEM, *ibidem*, p.113.

¹²² Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 4,1111b,5.

¹²³ Cf. IDEM, *ibidem*, III, 2,1111b, 30 e 1112a, 30.

¹²⁴ IDEM, *ibidem*, III, 3,1113a, 9-12. Cf. também, Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.114-115.

¹²⁵ IDEM, *ibidem*, p.115.

agente e as suas acções, dizendo que “o homem é o princípio gerador das suas acções, tal como é pai dos seus filhos”; na segunda, dizendo que “nós somos, do começo ao fim, os senhores das nossas acções”, estabelece entre o homem e as suas acções uma relação de domínio ou senhorio¹²⁶. Daqui decorre que para Aristóteles, segundo Ricoeur, o laço que une o princípio (*arquê*) e o si (*autos*), é profundamente metafórico, é do domínio do “ver como”. E, de facto, não nos pede a Ética para vermos o princípio “como” um si e o si “como” um princípio? O metafórico (o homem como *pai* e o homem como *senhor* dos seus actos) apresenta-se, pois, como modo, o único modo, de trazer à linguagem o laço entre o princípio e o si (ipseidade)¹²⁷.

Para além deste, há a considerar um outro aspecto pelo qual a moderna teoria da acção dá à adscrição um significado distinto da atribuição lógica, e esse aspecto prende-se com o facto de a atribuição da acção ao agente, envolver quer a intenção, quer o motivo a partir dos quais a deliberação e a decisão são feitas. Com efeito, quanto à intenção, diz Ricoeur que, do mesmo modo que da *acção*, “também da intenção, nós dizemos que é a intenção de alguém e é de alguém que nós dizemos que tem a intenção de”¹²⁸.

Quanto ao motivo, Ricoeur é claro quando afirma que, “enunciar o motivo é mencionar o agente”¹²⁹ e, se bem que a procura do autor seja uma tarefa *terminável*, porquanto termina pela identificação do agente, designado pelo nome próprio, já a procura dos motivos, como a psicanálise o deixa perceber, é uma tarefa *interminável*. Isso, porém, não significa que não liguemos a procura interminável dos motivos à procura terminável do agente, até porque “esta relação estranha faz parte do nosso conceito de adscrição”¹³⁰. Para além do mais, uma vez que o sujeito da acção delibera e decide entre as várias opções que se lhe apresentam, a adscrição, diz Ricoeur, “consiste precisamente na reapropriação pelo agente da sua própria deliberação: decidir-se é cortar o debate fazendo sua uma das opções consideradas”¹³¹. É só tendo em conta toda esta rede conceptual que podemos compreender a expressão agente¹³².

Sem dúvida que, centrada na enunciação e aberta à designação por si do enunciador, a pragmática do discurso representa, face à semântica da acção, um claro

¹²⁶ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III, 5,114b, 31-32.

¹²⁷ Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 115.

¹²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 117.

¹²⁹ IDEM, *ibidem*, p. 117-

¹³⁰ IDEM, *ibidem*, p. 117.

¹³¹ IDEM, *ibidem*, p. 117.

¹³² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 117.

avanço em direcção à determinação do sujeito da acção. Entretanto, situada na zona média entre a “descrição” e a “prescrição”, a adscrição aproxima-se da *imputação*, definida como “o acto de ter um agente por responsável de acções, tidas elas próprias por permitidas ou não permitidas”¹³³. Esta aproximação, que põe a claro a dependência da acção do *poder* e da capacidade de *iniciativa* do agente, leva, por sua vez, à ultrapassagem dos limites da semântica e da pragmática da acção, e à passagem para o âmbito de uma filosofia prática e ética, centrada na praxis e na investigação e avaliação ética e moral do agir humano¹³⁴.

1.3. IDENTIDADE PESSOAL, HISTORICIDADE E NARRATIVIDADE

1.3.1. ESTRUTURA NARRATIVA DA IDENTIDADE

A fenomenologia e hermenêutica do homem capaz a que procede em *Soi-même comme un autre*, conduz Ricoeur à análise da identidade pessoal, enquanto esta se encontra ligada ao acto de narrar. Isso acontece porque, entre outras coisas, “o homem integral, esquecido pela tradição, porque é finitude, passividade e capacidade, um ser que, desde Heidegger, sabemos que é tempo e se torna um ser activo e capaz no tempo, diz-se na sua plenitude relacional pelo discurso narrativo”¹³⁵.

É que, se no âmbito da tripla abordagem, semântica, pragmática e da teoria da acção, que nos permitiu proceder à identificação de alguns traços próprios do agir humano e da ligação entre o agir e o seu agente, teve já lugar a emergência do *si-mesmo*, isto é, de um agente da acção, não foi ainda verdadeiramente tomada em linha de conta “a dimensão *temporal* tanto do si como da própria acção”¹³⁶, e o que é facto é que o emergir da identidade pessoal não é dissociável nem da temporalidade própria, nem da temporalidade da acção humana, uma vez que, quer “a pessoa de quem se fala, [quer] o agente de quem depende a acção têm uma história e são a sua história”¹³⁷.

¹³³ IDEM, *ibidem*, p. 121.

¹³⁴ Esta matéria, aqui apenas referida, será retomada mais adiante, nos capítulos III e IV.

¹³⁵ Maria Luísa Portocarrero, “Narrativa e Configuração da Identidade em Paul Ricoeur”, in Fernanda Henriques (coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur, Temas e Percursos*, Ariadne Editora, Coimbra, 2006, p. 271.

¹³⁶ Paul Ricoeur, *ibidem*, p. 137.

¹³⁷ IDEM, *ibidem*, p. 137.

Ricoeur propõe-se preencher essa lacuna referente à dimensão temporal da existência humana, pelo recurso à teoria narrativa e através do conceito de identidade narrativa, uma vez que este permitirá, num primeiro momento, sublinhar os laços entre a teoria narrativa e a dialéctica concreta da ipseidade e da mesmidade e, num segundo momento, o papel intermédio e de mediação desempenhado pelo narrativo, entre os pontos de vista descritivo (a que até aqui nos temos cingido) e prescritivo (que abordaremos mais adiante) da acção.

Em todo o caso, há que referir que a teoria narrativa só pode exercer esta função de mediação, se demonstrar, “por um lado, que o campo prático coberto pela teoria narrativa é mais vasto do que o que é coberto pela semântica e a pragmática das frases da acção, por outro lado, que as acções organizadas narrativamente apresentam traços que só podem ser elaborados tematicamente no quadro de uma ética”¹³⁸. Ao contrário de Aristóteles, que se desloca naturalmente da antropologia para a ética, Ricoeur, aqui, dado que a identidade pessoal exige “uma permanência no tempo”, necessita da transição da teoria narrativa para poder passar de uma à outra¹³⁹.

Deixando para mais adiante o problema da ligação entre narratividade e ética, deve esclarecer-se, relativamente à primeira exigência referida, que o campo prático coberto pela teoria narrativa é, de facto, bastante mais vasto do que aquele a que se referem a semântica e a pragmática da acção. Com efeito, enquanto que estas se centram sobre *acções*, por assim dizer, pontuais, o alcance da teoria narrativa recai não já sobre as acções particulares, mas sobre as *práticas*, alargando-se, a partir delas, aos *planos de vida* e à *unidade narrativa de uma vida*, de que fala Alasdair MacIntyre. É que, do mesmo modo que, como refere Jean Greisch, na intriga de uma narrativa, “a história de um personagem é inseparável da certeza de que o que a narrativa atesta é uma certa coesão de vida”¹⁴⁰, também ao nível da identidade pessoal se verifica uma articulação e hierarquia entre as unidades práticas referidas, o que leva a que, “sob a forma reflexiva do «narrar-se», a [mesma] identidade pessoal se projecte como identidade narrativa”¹⁴¹.

As primeiras unidades compostas de que trata Ricoeur são as *práticas*, das quais constituem exemplos familiares os ofícios, as artes ou os jogos. As práticas são “acções longas”, constituídas por cadeias complexas de acções, onde se interpenetram e articulam

¹³⁸ IDEM, *ibidem*, p. 139.

¹³⁹ Cf. Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 167.

¹⁴⁰ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 385.

¹⁴¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 150.

em conexões sistemáticas, elementos como finalidade (teleologia), causalidade, intencionalidade, organizados segundo regras constitutivas, em *unidades de configuração*, pelas quais se distingue uma profissão, um jogo, uma arte, etc.

Nas práticas, enquanto unidades de segunda ordem relativamente às acções de base, as relações que se estabelecem entre estas e os comportamentos não são relações lineares de coordenação, mas, sobretudo, relações de “encaixamento” ou de subordinação. É o que, por exemplo, se passa com a profissão de agricultor, que inclui um conjunto de acções subordinadas, como lavrar, semear, colher; por sua vez lavrar implica conduzir um tractor e assim sucessivamente, descendo até às acções de base como puxar ou agarrar. Neste sentido, a agricultura é uma prática, enquanto que lavrar ou conduzir um tractor não são.

O deslocamento de uma peça, por exemplo, de um pião, num tabuleiro de xadrez, é outra situação que é bem ilustrativa do processo de transição das acções de base/comportamentos subordinados às práticas. Com efeito, tal movimento podendo ser um gesto avulso, deixa de o ser a partir do momento em que é inserido, como sendo um lance, na prática de um jogo de xadrez. Mas, para além de ilustrar a transição das acções de base às práticas, este exemplo revela-se interessante pelo facto de nos permitir compreender o papel das *regras constitutivas* na criação das unidades de configuração que formam as práticas. É que o “lance” não existiria com o significado de parte do jogo, “sem a regra que o constitui como fase da partida de xadrez”¹⁴². A regra não é exterior ou imposta do exterior ao jogo. Ela é constitutiva da sua significação, uma vez que é por meio dela, ou melhor, é dela que o gesto retira o significado de “valer como” lance do jogo. Estatuindo sobre a *significação* do gesto particular, as regras constitutivas, que não são regras morais, podem, evidentemente, ser alargadas para além do jogo. Assim, são elas que fazem com que “tal gesto de mão «conte como», por exemplo, saudar, votar, chamar um táxi, etc.”¹⁴³.

Mas para além de estabelecerem a significação de gestos particulares, as regras constitutivas, “sublinham o carácter de interacção que se liga à maior parte das práticas”¹⁴⁴. Este facto não foi verdadeiramente tido em conta pela filosofia analítica da acção, que se debruçou especialmente sobre as frases da acção, mas “extraídas do seu contexto social”¹⁴⁵. Na verdade não há prática que não conte com a presença explícita ou implícita

¹⁴² IDEM, *ibidem*, p. 183.

¹⁴³ IDEM, *ibidem*, p. 183.

¹⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 184.

¹⁴⁵ IDEM, *ibidem*, p. 184.

do outro. Com efeito, mesmo que eu jogue sozinho, que eu faça jardinagem sozinho, que eu faça uma investigação ou qualquer outro trabalho sozinho, todas essas práticas foram objecto de aprendizagem. Eu aprendi-as de outros, da interacção que com eles estabeleci, pelo que, de certo modo, eles estão interiorizados em mim ou, como diz Ricoeur, “a interacção torna-se uma relação ela-mesma «interna» interiorizada”¹⁴⁶.

São diversas as formas de presença do outro nas práticas, podendo mesmo tal presença assumir a forma negativa da omissão, do suportar, do submeter-se, do sofrer, etc., levando-nos a concluir que “não agir é ainda agir”¹⁴⁷. Com efeito, enquanto que negligenciar ou demitir-se de fazer é também deixar outrem fazer, eventualmente de forma criminosa, suportar é submeter-se ao poder de agir de outro, é sujeitar-se e, como tal, sofrer. Desta forma, Ricoeur considera que a teoria da acção se alarga dos homens agentes aos homens sofrendores, e este alargamento é “tão essencial que ele comanda uma grande parte da reflexão sobre o poder, enquanto este é exercido por alguém sobre outrem, e sobre a violência, enquanto destruição por alguém da capacidade de agir de um sujeito e, ao mesmo tempo, conduz ao limiar da ideia de justiça, enquanto regra que visa igualar os pacientes e os agentes da acção. A bem dizer, toda a acção tem os seus agentes e os seus pacientes”¹⁴⁸. Há, porém, que notar que apesar da complexidade de organização das práticas, estas não são ainda equivalentes às narrativas. A sua organização confere-lhes sim, uma qualidade pré-narrativa.

Esta relação entre práticas e narrativa repete-se, num grau superior de organização, ao nível daquilo a que Ricoeur chama de *planos de vida*, que, situados entre as práticas e o projecto global de uma existência, são aquelas vastas unidades práticas a que damos o nome de vida profissional, vida familiar, vida de lazer, etc., cuja forma, cujas transformações e mudanças, são devidas a uma espécie de movimento de vaivém que se verifica entre os ideais mais ou menos afastados e a prática concreta pela qual se opta, em função da ponderação das vantagens e dos inconvenientes de tal escolha. É que o campo prático, longe de ser resultado de uma composição de elementos justapostos, num movimento do mais simples ao mais elaborado, forma-se “segundo um duplo movimento de complexificação ascendente, a partir das acções de base e das práticas, e de especificação decrescente a partir do horizonte vago e móvel dos ideais e dos projectos, à

¹⁴⁶ IDEM, *ibidem*, p. 185.

¹⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 186.

¹⁴⁸ IDEM, *ibidem*, p. 186.

luz dos quais uma vida humana se apreende na sua unidade”¹⁴⁹. Assim sendo, dado que o campo prático se acha condicionado por esta dupla determinação em que está presente o jogo do todo (globalidade de uma vida) e das partes (as práticas singulares), a sua compreensão assemelha-se à compreensão da hermenêutica de um texto ou de uma narrativa.

Acima das práticas e dos planos de vida abre-se a noção de *unidade narrativa de uma vida*, através da qual, seguindo MacIntyre, Ricoeur pretende traduzir a ideia de unificação de toda uma vida em forma de narrativa, de modo a fazer dela o ponto de apoio da noção aristotélica de “vida boa” que, como teremos ocasião de ver, é já uma noção formalmente ética¹⁵⁰.

Demonstrado que o campo prático coberto pela teoria narrativa é mais vasto do que aquele que é coberto pela semântica e a pragmática das frases da acção e esclarecidos os conceitos de *práticas*, *planos de vida* e *unidade narrativa de vida*, conceitos de que nos haveremos de socorrer em outros momentos deste texto, Há que referir que nos estudos V e VI de *Soi-même comme un autre*, desenvolvidos no âmbito da teoria narrativa, Ricoeur recupera o conceito de identidade narrativa, por si já empregue nas *Conclusões* do terceiro volume de *Temps et récit*. Nessa obra, tomando a identidade no sentido de uma categoria prática, afirma que “dizer a identidade de um indivíduo ou de uma comunidade, é responder à pergunta: *quem é* que fez tal acção? *Quem é* o seu agente, o seu autor?”¹⁵¹. Uma forma fácil, mas insatisfatória, de responder a essa pergunta, é identificar o agente ou o autor da acção por um nome próprio, só que este exige um suporte de permanência (o sujeito desde que nasce até à morte), suporte que só pode ser narrativo, uma vez que “responder à pergunta «quem?»», como veementemente o disse Hannah Arendt, é contar a história de uma vida. A história contada diz o *quem* da acção. *A identidade do quem não é senão uma identidade narrativa*”¹⁵². Ora, a narração impede que a identidade pessoal caia na antinomia sem solução entre a afirmação de um sujeito idêntico a si mesmo, estático e invariável na diversidade dos seus estados, e a consideração, como pretendiam Hume e Nietzsche, de que tal sujeito invariável e idêntico não passa de uma ilusão substancialista e

¹⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 187.

¹⁵⁰ Pergunta-se, com efeito, Ricoeur: “como é que um sujeito de acção poderia dar à sua própria vida, tomada em conjunto, uma qualificação ética, se esta vida não estivesse unificada, e como o poderia ela estar senão precisamente em forma de narrativa” IDEM, *ibidem*, p. 187.

¹⁵¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, Edition de poche, Editions du Seuil, Paris, 1985 p.442.

¹⁵² IDEM, *ibidem*, pp. 442-443.

que, desfeita essa, nos deparamos com um “puro diverso” de cognições, emoções e volições.¹⁵³

É neste ponto que, como bem refere Marcelino Agís Villaverde, “encontramos a brilhante intuição de Ricoeur”¹⁵⁴ de que o dilema – ou pura mesmidade ou pura alteridade – desaparece, “se substituirmos a identidade compreendida no sentido do mesmo (*idem*), pela identidade compreendida no sentido de si-mesmo (*ipse*); a diferença entre *idem* e *ipse* não é mais do que a diferença entre uma identidade substancial ou formal e uma identidade narrativa”¹⁵⁵, sendo que, nesta perspectiva, a identidade de uma ipseidade real “repousa sobre uma estrutura temporal conforme ao modelo da identidade dinâmica saída da composição poética de um texto narrativo”¹⁵⁶.

Ao contrário da identidade imóvel do mesmo, o si-mesmo pode ser reconstruído ou refigurado através de configurações narrativas que incluem o aspecto dinâmico, a mutabilidade e as mudanças na “coesão de uma vida”. Dessa forma, o sujeito capaz de simultaneamente viver na sua carne a experiência da alteridade e da mudança e de se “desdobrar” para narrar os acontecimentos da sua existência, aparece “ao mesmo tempo como o leitor e o escritor da sua própria vida”¹⁵⁷.

Neste ponto, Ricoeur, conhecedor da crítica dirigida pela hermenêutica da suspeita ao sujeito egoísta e narcísico, tem o cuidado de precisar que o si-mesmo do conhecimento de si não deve ser confundido com esse, uma vez que, ao contrário do eu egoísta, o si-mesmo do conhecimento de si é, de acordo com as palavras de Sócrates na *Apologia*, “fruto de uma vida examinada”. Mas a noção de identidade narrativa, esclarece também Ricoeur, se bem que não seja esse o horizonte que nos propomos explorar – para além da conexão estreita que mantém com a ipseidade, uma vez que esta se refere ao si-mesmo enquanto este é um *si* que é, em grande medida, “instruído pelas obras da cultura” –, para além do indivíduo, pode ainda ser aplicada a uma comunidade inteira, uma vez que, como muito bem o demonstra a história do povo judaico, também esta é instruída pelas narrações da sua história efectiva¹⁵⁸.

Mas se o recurso à narrativa permite a Ricoeur encontrar o princípio de permanência que constitui o suporte da identidade pessoal, “a identidade narrativa não é

¹⁵³ Cf. IDEM, *ibidem*, p.443.

¹⁵⁴ Marcelino Agís Villaverde *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 132.

¹⁵⁵ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, p. 443.

¹⁵⁶ IDEM, *ibidem*, p. 443.

¹⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 443.

¹⁵⁸ IDEM, *ibidem*, pp. 443-446.

uma identidade estável e sem falhas”¹⁵⁹, e Ricoeur está longe de ignorar os seus limites, que decorrem essencialmente da diferença existente entre a narrativa e a vida”¹⁶⁰. Ela, porque são possíveis múltiplos enredos, mesmo enredos opostos, para o relato de um mesmo acontecimento e de uma mesma vida, revela-se instável e problemática, num processo contínuo “de se fazer e de se desfazer”, como o poderá comprovar “uma investigação sistemática sobre a autobiografia e o auto-retrato”¹⁶¹, a qual não deixará, certamente, de mostrar que as reconstruções narrativas não param de sofrer mudanças ao longo da vida, como se pode ver no facto de uma mesma pessoa construir narrativas diferentes da sua vida, nomeadamente, por exemplo, da sua infância, em épocas distintas, como a adolescência e a velhice. Para além disso, há que ter presente que seja qual for o relato, a narração nunca é neutra, mas induz, de forma explícita ou implícita, uma dada visão do mundo, com repercussões de natureza ética, pelo que, “cabe ao leitor, tornado agente, iniciador de uma acção, escolher entre as múltiplas proposições de natureza ética veiculadas pela leitura. É neste ponto que a noção de identidade narrativa reencontra o seu limite e tem de se unir às componentes não narrativas da formação do sujeito que age”¹⁶². Com efeito, é legítimo que, com Johann Michel, não deixemos de nos colocar a questão: “nestas condições, como garantir uma constância de si-mesmo”¹⁶³. Segundo Ricoeur, a razão principal do fracasso das soluções que ignoram a identidade narrativa, quando pretendem resolver o problema da identidade pessoal, prende-se com o desconhecimento da distinção entre os dois usos maiores do conceito de identidade, que já em diversas situações utilizámos, se bem que não tenham sido ainda verdadeiramente tematizados. Referimo-nos, evidentemente, aos conceitos de identidade como *mesmidade* (latim: *idem*; inglês: *sameness*; alemão: *gleichheit*) e como *ipseidade* (latim: *ipse*; inglês: *selfhood*; alemão: *selbstheit*), nome dado ao si mesmo reflexivo. O tratamento deste tema só agora se impõe, porque “é com a questão da *permanência no tempo* que a confrontação entre as duas versões da identidade faz pela primeira vez verdadeiramente problema”¹⁶⁴.

Num primeiro relance, parece que o problema da permanência no tempo se prende unicamente com a questão da identidade *idem*. Tal impressão decorre do lugar “iminente” que tal “permanência” desempenha no processo da progressiva constituição da mesmidade,

¹⁵⁹ IDEM, *ibidem*, p. 446.

¹⁶⁰ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 83.

¹⁶¹ Paul Ricoeur, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, p. 446.

¹⁶² IDEM, *ibidem*, pp. 447-448.

¹⁶³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 85.

¹⁶⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 140.

que tem lugar de acordo com os quatro pontos seguintes: identidade *numérica*, pela qual, de duas ocorrências de uma coisa designada na linguagem vulgar pelo mesmo nome, nós não dizemos que se trata de duas coisas diferentes, mas de “uma só e mesma coisa”. Identidade significa aqui unicidade, sendo a pluralidade o seu contrário. “A esta primeira componente da noção de identidade corresponde a operação de identificação entendida no sentido de reidentificação do mesmo, que faz com que conhecer seja reconhecer: a mesma coisa duas vezes, *n* vezes”¹⁶⁵; irreduzível à identidade numérica, mas sem que a ela seja completamente estranha, está a identidade *qualitativa* ou semelhança extrema, que é a que, por exemplo, se manifesta quando de duas pessoas dizemos que vestem o mesmo fato, isto é, fatos de tal modo semelhantes que é indiferente a troca de um pelo outro. Dado que a passagem do tempo está implicada na sequência de ocorrências da mesma coisa, pode acontecer que, como é o caso da vítima que por vezes tem dificuldade em identificar o seu agressor, haja hesitações e dúvidas na reidentificação do mesmo. Mas a semelhança extrema entre duas ou mais ocorrências pode, de forma indirecta, vir a reforçar a presunção da identidade numérica. Entretanto, dada a falibilidade do critério de semelhança, quando se trata de situações separadas por uma grande distância temporal, a identificação socorre-se de um terceiro componente da noção de identidade: a *continuidade ininterrupta* entre o primeiro e último estádios de desenvolvimento daquele que tomamos como o mesmo indivíduo. Este terceiro critério de identidade é necessário, sobretudo, nos casos em que o crescimento ou o envelhecimento actuam como factores de dissemelhança. É a continuidade ininterrupta que me permite, por exemplo, afirmar de uma dada árvore, que é a mesma desde a semente até ao seu estado actual, ou que um dado animal ou um homem é o mesmo desde o nascimento até à morte; mas a ameaça que o tempo representa para a identidade, só pode ser verdadeiramente afastada se na base quer da similitude, quer da continuidade ininterrupta da mudança, colocarmos o princípio da *permanência no tempo*. Este princípio, que confirma o “carácter relacional da identidade” e que, como os outros três, se aplica quer às coisas, quer às pessoas, pode ilustrar-se, por exemplo, pelo estatuto invariável de um objecto a quem são substituídas todas as peças ou, no nosso próprio caso, com a permanência do código genético que nos define. O carácter relacional da identidade aqui referido, presente já na “antiga formulação da substância”, aparece reforçado em Kant, que inclui a substância entre as categorias da relação, onde, enquanto condição de possibilidade de pensar as coisas na sua mesmidade, aparece como uma espécie de

¹⁶⁵ IDEM, *ibidem*, pp. 140-141.

transcendental da identidade numérica. Ricoeur termina esta enumeração das etapas seguidas na articulação progressiva da mesmidade salientando, com as seguintes palavras – que mais uma vez traduzem o carácter proeminente que nesse processo ocupa a permanência no tempo –, que “toda a problemática da identidade pessoal vai girar em torno desta procura de uma invariante relacional, dando-lhe o significado forte de permanência no tempo”¹⁶⁶.

Conhecidos os passos do processo de constituição da mesmidade, Ricoeur propõe-se agora investigar em que medida é que a ipseidade do si envolve uma forma de permanência no tempo que, sem ser apenas um esquema da categoria de substância e irreduzível à pergunta “*o que sou?*”, “*que coisa sou eu?*” (mesmidade), permita responder à questão “*quem?*”, “*quem sou eu?*” (ipseidade).

Trata-se de uma investigação difícil. Porém, para que possa ser levada a efeito, dispomos de dois modelos diferentes de permanência no tempo: o *carácter*, que exprime a identidade *idem* quando esta se aplica às pessoas e não às coisas, e a *palavra mantida*. “Tanto num como no outro, nós reconhecemos uma permanência que dizemos ser de nós mesmos”¹⁶⁷. A hipótese de partida de Ricoeur é, por um lado, a de que a polaridade que se verifica entre estes modelos de permanência no tempo, decorre do facto de que enquanto na *permanência do carácter* se verifica uma quase completa coincidência entre as problemáticas da identidade *idem* e da identidade *ipse*, na *palavra dada e mantida* verifica-se o afastamento extremo entre essas problemáticas; por outro lado, a de que na constituição conceptual da pessoa, a identidade narrativa opera à maneira de uma mediadora entre o pólo do carácter, no qual *idem* e *ipse* tendem a coincidir e o da palavra mantida, onde a ipseidade se liberta da mesmidade.

Entendido como “o conjunto das marcas distintivas que permitem reidentificar um indivíduo humano como sendo o mesmo”¹⁶⁸, o carácter, que contém em si os quatro tipos sucessivos de identidade que enumerámos, designa, de forma emblemática, a mesmidade da pessoa, na qual coincidem a identidade do si e a identidade do mesmo. Aqui, porém, o carácter, visto em relação com a problemática da identidade, perde a imutabilidade que a essa noção era reconhecida tanto em *Le volontaire et l'involontaire* como em *L'homme faillible*, assumindo, enquanto “disposição adquirida” ou “conjunto de disposições duráveis

¹⁶⁶ IDEM, *ibidem*, p. 142-143.

¹⁶⁷ IDEM, *ibidem*, p. 143.

¹⁶⁸ IDEM, *ibidem*, p. 144.

pelas quais reconhecemos uma pessoa”¹⁶⁹, uma dimensão *temporal* que possibilitará a “narrativização da identidade pessoal”.

Enquanto disposição adquirida, o carácter aparece estreitamente ligado ao hábito, tanto ao hábito em vias de ser contraído, como ao hábito já adquirido, o qual, pela significação temporal que possui, confere ao carácter uma história, uma história, porém, em que a sedimentação do adquirido, e por isso o hábito é uma “segunda natureza”, tende a recobrir e, no limite, a abolir a inovação que a precedeu. Mas, se bem que conferindo ao carácter a permanência no tempo que tende a recobrir o *ipse* pelo *idem*, a sedimentação não é capaz de lhes anular a diferença. Com efeito, “mesmo como segunda natureza, o meu carácter sou eu, eu mesmo, *ipse*; mas este *ipse* anuncia-se como *idem*”¹⁷⁰. Os hábitos, ou melhor, cada hábito assim contraído e tornado disposição durável, constitui, precisamente, um *traço* de carácter, quer dizer, um sinal distintivo pelo qual se reconhece e reidentifica uma pessoa como sendo a mesma.

Mas, como disposição adquirida, o carácter comporta ainda todo um conjunto de “*identificações adquiridas* através das quais o outro entra na composição do mesmo”¹⁷¹. De facto, a identidade de uma pessoa ou de uma comunidade, faz-se também pela sua identificação com modelos exteriores, como valores, normas, ideais, heróis, etc., em que se reconhecem e que interiorizam. Sobretudo a identificação com figuras heróicas torna manifesto o assumir da alteridade, que era já latente na identificação a valores que introduzem *causas* na vida das pessoas, levando à incorporação no carácter de um elemento ético de lealdade e de fidelidade, indispensável à manutenção de si. Assim, por este processo de interiorização e incorporação no carácter da pessoa, tem lugar a estabilização das disposições avaliativas (preferências, avaliações ...) nas quais ela se reconhece. E isso de tal modo que quando o comportamento de alguém não corresponde às suas identificações e disposições adquiridas, nós dizemos dessa pessoa que não é ela mesma, que ela está fora de si¹⁷². Daqui resulta que – porque na base de todo o processo de identificação está, como que lembrando que o carácter tem uma história, uma dialéctica de inovação e de sedimentação – nós não podemos pensar o *idem* de uma pessoa sem o *ipse*.

¹⁶⁹ IDEM, *ibidem*, p. 146.

¹⁷⁰ IDEM, *ibidem*, p. 146.

¹⁷¹ IDEM, *ibidem*, p. 146.

¹⁷² Cf. IDEM, *ibidem*, p. 147.

Ao contrário da mesmidade do carácter, o segundo modelo de permanência no tempo que Ricoeur evoca, “o da palavra cumprida na fidelidade à palavra dada”¹⁷³, dissocia a identidade do si da identidade do mesmo, pondo a claro a ipseidade do si sem o suporte da mesmidade. Em oposição ao carácter, estamos agora perante um outro modelo de permanência no tempo, uma vez que perseverar na fidelidade à palavra dada é algo de bem diferente da permanência do carácter, uma vez que, no cumprimento da palavra dada, não estamos perante a permanência substancial da coisa, mas perante “uma *manutenção de si*” que não se deixa inscrever, como o carácter, na dimensão [substancialista] de alguma coisa em geral, mas unicamente na do *quem?*”¹⁷⁴. Neste sentido, o cumprimento da promessa parece constituir um desafio ao tempo, uma negação da mudança, uma vez que, mesmo que mude o meu desejo, a minha opinião, ou a minha inclinação, “eu mantenho” o que prometi.

A justificação ética da promessa, isto é, da manutenção e cumprimento da palavra dada (da minha “palavra de honra”) decorre, por um lado, da obrigação que tenho de salvaguardar a instituição da linguagem – uma vez que eu não só não posso dar o dito por não dito, como não posso mudar à luz do meu capricho, o sentido das palavras que emprego –, por outro lado, da necessidade que eu sinto e tenho, de ir ao encontro do outro e corresponder à confiança que ele deposita na minha fidelidade.

Subjacente a esta justificação ética da promessa está, já o dissemos, uma modalidade de permanência no tempo que é polarmente distinta da que informa a mesmidade do carácter, uma vez que na manutenção do si na promessa, mesmidade e ipseidade deixam de coincidir, abrindo-se entre elas um *intervalo de sentido* que deverá ser preenchido. Essa será a tarefa a ser concretizada com a mediação da identidade narrativa. E isso, até porque, diz Ricoeur, “a natureza verdadeira da identidade narrativa não se revela, do meu ponto de vista, senão na dialéctica da ipseidade e da mesmidade”¹⁷⁵, constituindo mesmo esta dialéctica, o maior contributo da teoria narrativa para a constituição do si.

Na base desta capacidade de, pela teoria narrativa, se aceder à dialéctica da ipseidade e da mesmidade está, em primeiro lugar, o facto de o modelo de conexão entre os acontecimentos que formam o enredo da narrativa, permitir a integração na permanência do tempo própria da identidade-mesmidade, daquilo que parecia não ser senão diversidade, variabilidade, descontinuidade e instabilidade; em segundo lugar, o facto de a constituição

¹⁷³ IDEM, *ibidem*, p. 148.

¹⁷⁴ IDEM, *ibidem*, p. 148.

¹⁷⁵ IDEM, *ibidem*, p. 147.

do enredo, quando passa da acção para os personagens da narrativa, engendrar nestes, que estão para a teoria narrativa como o agente está para a teoria da acção, uma dialéctica do personagem que é exactamente uma dialéctica da identidade e da mesmidade.

A construção da identidade do personagem, isto é, daquele que realiza a acção na narrativa, tem lugar em estreita ligação com a identidade do enredo e faz-se através de um processo de *configuração* que, operando uma espécie de síntese do heterogéneo, realiza a mediação entre a *concordância*, que Ricoeur entende como “o princípio de ordem que preside ao que Aristóteles chama de «agenciamento dos factos»”, e a *discordância*, entendida como, “as viragens da sorte (*renversements de fortune*) que fazem do enredo uma transformação regulada, desde uma situação inicial até uma situação terminal”¹⁷⁶. Neste processo de configuração da identidade do personagem, a narrativa desenrola-se de modo a “dar conta das diferentes mediações que o enredo opera – entre os diversos acontecimentos e a unidade temporal da história narrada; entre os componentes díspares da acção, intenções, causas e acasos e o encadeamento da história; enfim entre a pura sucessão e a unidade da forma temporal –, mediações que, no limite, podem subverter a cronologia, a ponto de a abolir”¹⁷⁷. Aqui, no fundo, estamos perante uma concepção não substancialista, mas dinâmica da identidade, que, “enquanto núcleo unificador de práticas, de condutas, de planos de vida e de ideais que sabe reportar a si”¹⁷⁸, concilia as categorias de identidade/unidade e diversidade, que em Locke eram opostas.

Integrado nesta configuração, o *acontecimento narrativo* distingue-se do evento causal neutro, uma vez que, ao integrar o movimento de uma narrativa que liga acções a personagens de uma história, o acontecimento como que se transfigura e perde a sua neutralidade impessoal. É que, no âmbito da narrativa, encontramos com uma concepção de necessidade diferente da necessidade física, pelo que, “é esta necessidade narrativa que transmuta a contingência física, adversa da necessidade física, em contingência narrativa, implicada na necessidade narrativa”¹⁷⁹.

Mas é quando se opera a passagem da acção ao personagem, isto é, àquele que na narrativa efectua acções e desempenha papéis, que tem lugar o passo decisivo que conduz em direcção a uma concepção narrativa da identidade pessoal. De facto, dado que a

¹⁷⁶ IDEM, *ibidem*, p. 168.

¹⁷⁷ IDEM, *ibidem*, p. 169.

¹⁷⁸ Maria Luísa Portocarrero, “Narrativa e Configuração da Identidade em Paul Ricoeur”, in Fernanda Henriques (coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur, Temas e Percursos*, p. 277.

¹⁷⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 170.

composição da intriga enraíza numa pré-compreensão do mundo da acção¹⁸⁰, do mesmo modo que a acção narrada, também o personagem é “posto em enredo” (mise en intrigue), tornando-se este, por essa via, em pólo mediador da dialéctica da mesmidade e da ipseidade, sendo que esta “dialéctica *interna* à personagem é o exacto corolário da dialéctica da concordância e da discordância desenvolvida pelo «pôr em enredo» da acção”¹⁸¹.

Na linha da concordância, o personagem forma a sua singularidade a partir da “unidade da sua vida”, tomada, ela mesma, como uma totalidade temporal singular, distinta de qualquer outra vida; na linha da discordância, por sua vez, a totalidade temporal que é esta vida singular, vê-se constantemente ameaçada por rupturas resultantes de acontecimentos imprevisíveis, como reencontros, acidentes, etc.; finalmente, a síntese concordante-discordante da configuração narrativa do personagem, faz com que a contingência do acontecimento venha a contribuir para a necessidade, de alguma maneira retroactiva, da história de uma vida, a vida do mesmo personagem. Desta maneira, diz Ricoeur, “o acaso transforma-se em destino. E a identidade do personagem, que se pode dizer posta em enredo, só se deixa compreender sob o signo dessa dialéctica”¹⁸². Nesta perspectiva, portanto, compreendida como personagem de uma narrativa, a pessoa, longe de ser uma entidade distante e à margem das suas experiências, participa da identidade própria de uma história narrada. E isso de tal forma que, inscrevendo a construção da identidade do personagem, a sua identidade narrativa, na construção da própria história narrada, Ricoeur afirma que “é a identidade da história que faz a identidade do personagem”¹⁸³.

Aquilo de que agora se trata, é de inscrever a dialéctica da concordância e da discordância, constitutiva da identidade narrativa do personagem, no âmbito ontológico mais vasto da dialéctica da mesmidade e da ipseidade, as quais, como já tivemos ocasião de referir, têm como modelos, respectivamente, a permanência do carácter e a fidelidade à palavra dada, e isso, de modo a mediar o intervalo que se verifica entre esses dois modos de permanência no tempo. Com esse objectivo, Ricoeur – para quem a literatura constitui o grande laboratório para as “experiências do pensamento”, a respeito da variação da identidade narrativa – socorre-se “ das *variações imaginativas*, às quais a narrativa

¹⁸⁰ Cf., Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 82.

¹⁸¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 175.

¹⁸² IDEM, *ibidem*, p. 175.

¹⁸³ IDEM, *ibidem*, p. 175.

submete essa identidade”¹⁸⁴. É que, ao contrário do que acontece na experiência cotidiana, onde os significados da mesmidade e da ipseidade tendem a confundir-se, uma vez que no âmbito do agir quotidiano contar com alguém é confiar tanto na estabilidade do seu carácter, como na sua fidelidade à palavra dada, nas variações imaginativas da ficção literária essas duas formas de identidade e de permanência no tempo mostram-se claramente na sua diferença. Com efeito, no espaço da ficção literária, o estatuto do personagem varia desde os personagens dos contos de fadas e do folclore, que mantêm um “carácter identificável e reidentificável como o mesmo”, passando pelo romance clássico onde, devido a transformações operadas no personagem, a sua identificação “decrece, sem desaparecer”, até ao pólo oposto onde, como nos romances de aprendizagem e nos da corrente de consciência, parece inverter-se a relação entre o enredo e o personagem, uma vez que, ao contrário do modelo aristotélico, é o enredo que “é posto ao serviço do personagem”, atingindo-se assim, “o pólo extremo da variação no qual o personagem deixou de ser um carácter”¹⁸⁵. Como exemplo ilustrativo das ficções da perda de identidade, Ricoeur cita a obra de Robert Musil *O Homem sem Qualidades*, em torno de um personagem que se anula, a ponto de se tornar não identificável e, portanto, inominável. Este tipo de personagens, que no quadro da dialéctica do *idem* e do *ipse* se podem interpretar como um “pôr a nu da ipseidade por perda de suporte da mesmidade”, “constituem o pólo oposto do herói identificável por sobreposição da ipseidade e da mesmidade”¹⁸⁶.

Procurando aprofundar melhor o que seria a ipseidade, sem o suporte da mesmidade, Ricoeur compara as ficções literárias com as ficções tecnológicas, os célebres *puzzling cases* tratados por Derek Parfit em *Reasons and Persons*¹⁸⁷, e conclui que estas – alimentadas pela técnica concebível, isto é, pelo sonho tecnológico, mais do que pela técnica disponível, como é o caso das experiências de bissecção, de transplantação, de reduplicação e de teletransporte¹⁸⁸ –, tomando o cérebro por equivalente substituível do ser humano ou da pessoa enquanto manipulável, são variações relativas à mesmidade, enquanto que as da ficção literária são relativas à ipseidade ou, mais exactamente, à ipseidade na sua relação dialéctica à mesmidade”¹⁸⁹. Com efeito, fundamentalmente

¹⁸⁴ IDEM, *ibidem*, p. 176.

¹⁸⁵ IDEM, *ibidem*, p. 176-177.

¹⁸⁶ IDEM, *ibidem*, p. 177,178.

¹⁸⁷ Sobre os *puzzling cases*, ver IDEM, *ibidem*, pp. 150-166.

¹⁸⁸ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 178.

¹⁸⁹ IDEM, *ibidem*, p. 179.

diversas das ficções tecnológicas, as ficções literárias são variações imaginativas em torno da invariante constituída pela condição corporal do homem, experienciada e vivida como mediação existencial entre o si e o mundo. Para Ricoeur, o corpo próprio é, de facto, uma estrutura essencial e indispensável do humano, estrutura que, porém, vai para além dos ossos e da carne que nos informam, alargando-se ao mundo pois, como Ricoeur diz, “em virtude da função mediadora do corpo próprio na estrutura do ser no mundo, o traço de ipseidade da corporeidade estende-se ao próprio mundo enquanto corporalmente habitado”¹⁹⁰. Desta forma¹⁹¹, a Terra, longe de ser um simples planeta, “é o nome mítico da nossa ancoragem corporal no mundo”e, como tal, possui um profundo significado existencial. Significado que autores como Nietzsche, Husserl e Heidegger, cada um à sua maneira, também eles lhe reconheceram.

Através do debate que trava com Parfit, que, apoiado nos *puzzling cases* da ficção científica, pretende, de forma radical e sistemática, desconstruir as crenças na identidade pessoal, Ricoeur pretende libertar-se, de forma segura, da suspeita de que a identidade pessoal não seja, afinal de contas, senão uma ilusão, fruto de uma crença mal colocada”¹⁹². É assim que, a partir do que foi dito, revela-se, para Ricoeur, fonte de grande perplexidade, a concepção de variações imaginativas que, como é o caso dos *puzzling cases*, apresentam a condição corporal e terrestre do homem como uma simples variável contingente. É que, falar de um sujeito humano teletransportado, sem que alguns traços residuais da sua condição corpórea terrestre o acompanhem não tem sentido, uma vez que sem tais traços deixamos de poder falar seja de acção, seja de sofrimento, seja de sobrevivência, numa palavra, sem tais traços deixamos de ter homem.

1.3.2. NARRATIVIDADE E ÉTICA

Se Derek Parfit tivesse razão, a identidade pessoal, bem como o princípio de permanência que constitui o seu suporte, não passariam de uma ilusão, e isso levaria a que toda a vida social, toda a ética e toda a moral acabariam por se ver esvaziadas de sentido, uma vez que seria impossível ao indivíduo humano, a todo o indivíduo, designar-se como responsável, fosse pelo seu discurso, fosse pela sua acção, uma vez que lhe faltaria “uma relação de «posse», uma relação de inerência do sujeito aos seus actos”. Por isso, afirma

¹⁹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 178.

¹⁹¹ IDEM, *ibidem*, p. 178.

¹⁹² Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 385.

Johann Michel, que é “em nome de uma obrigação moral, a de preservar a responsabilidade individual, que podemos explicar conjuntamente as resistências de Ricoeur face a uma *despersonalização* excessiva da identidade, e os esforços do filósofo para procurar, graças à fenomenologia, alguma coisa como uma *minhidade* (*mienneté*), alguma coisa que possa servir de suporte estável para salvar a *imputação* moral e jurídica da sua denegação”¹⁹³.

É precisamente porque Parfit não pode ter razão, que a necessidade do corpo próprio para a constituição do humano do homem, bem como da sua radicação mundana, para além de serem uma exigência antropológica e ontológica, são também uma exigência ética. É que a identidade ética exige uma pessoa que seja responsável pelos seus actos e, como tal, imputável. Ora, para além de constituir um ataque à identidade pessoal, violando o direito da pessoa à sua integridade física, as manipulações cerebrais põem em causa a capacidade e a possibilidade de imputação. Com efeito, para que a imputação conserve o seu significado moral e jurídico, e não seja atribuída de forma arbitrária às pessoas, é indispensável que a corporeidade e a mundanidade, em torno das quais giram as variações imaginativas da ficção literária, sejam e ontologicamente se mantenham como invariantes existenciais do humano. É que, mais do que uma regra e mais do que uma lei, aquilo que as manipulações imaginárias sobre o cérebro violam não será, pergunta-se Ricoeur, a própria “condição existencial de possibilidade para que haja regras, leis, quer dizer, preceitos dirigidos à pessoa concebida como agente e sofredora?”¹⁹⁴.

Apesar de estar seguro de que as narrativas literárias e as histórias de vida não se excluem, mas antes se aproximam e complementam, Ricoeur tem bem a noção de que a relação entre ambas não é linear, mas sinuosa, complexa e dialéctica. Com efeito, se bem que nem sempre as fronteiras entre a realidade e a ficção sejam claras, uma vez que, como diz Jean Greisch, “certas realidades [...] são mais «surrealistas» do que a literatura mais

¹⁹³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 79.

¹⁹⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 179. Sem acompanhar Parfit e a filosofia analítica nas variações imaginativas que a ficção tecnológica efectua, tomando a corporeidade como condição contingente do humano, neste ponto, Ricoeur esclarece que, com a sua posição não pretende, de modo nenhum, interditar ou sequer limitar o direito do homem a sonhar. Aquilo que deve ser interditado, por razões éticas e jurídicas, é o direito de os cirurgiões-manipuladores algum dia virem a pôr em prática e a fazer aquilo com que a tecnologia sonha. Com efeito, são palavras suas, “sem dúvida que um dia será preciso interditar fazer aquilo com que a ciência – ficção se limita a sonhar. Mas, [pergunta-se] será que o sonho não é sempre uma transgressão do interdito? [e responde], sonhemos pois com Parfit. Mas sonhemos também que jamais os cirurgiões-manipuladores destes sonhos, venham a ter os meios e, sobretudo, o direito de fazer aquilo que lhes é perfeitamente lícito imaginar. IDEM, *ibidem*, p. 180.

surrealista”¹⁹⁵, verifica-se que, se é verdade que muitas vezes a ficção literária resulta de um processo de *configuração* narrativa (*mimesis*), isto é, do “por em enredo” da acção (situações e experiências reais da vida), outras vezes têm lugar processos de *refiguração*, isto é, de transposição da identidade do personagem da narrativa para a identidade pessoal, através do acto de leitura.

Consciente de que a leitura se constitui como importante fonte inspiradora para a vida, uma vez que todo aquele que lê, recolhe dos heróis das suas leituras ensinamentos sobre atitudes, valores e escolhas de vida, que o ajudam a compreender-se melhor a si mesmo e a guiar a sua acção, Ricoeur não ignora, apesar disso, as dificuldades que se levantam e parecem tornar problemática a ideia de uma aplicação da ficção narrativa à vida real. É que, é do próprio acto de ler que surgem os obstáculos no retorno da ficção à vida. Alguns desses obstáculos/objecções, sintetizados por Ricoeur em número de quatro são os seguintes: “equivocidade da noção de autor; inacabamento narrativo da vida; enredamento das histórias de vida umas nas outras, inclusão das narrativas de vida numa dialéctica de rememoração e da antecipação”¹⁹⁶. Mas estas objecções, apesar de aceitáveis, não impedem a noção de aplicação da ficção à vida, realidades que, já o sabemos, se interpenetram e complementam, pelo que, mais do que para refutar, elas, no quadro da luta entre “o texto e o leitor”, devem ser integradas numa “inteligibilidade mais subtil, mais dialéctica, de *apropriação*”¹⁹⁷.

É assim que, no que respeita à equivocidade da noção de autor (vejam-se as dificuldades inerentes às relações entre autor, narrador e personagem. Será que quando me interpreto em termos de narrativa de vida, como acontece nas narrativas autobiográficas, eu sou os três ao mesmo tempo?), Ricoeur é de opinião que ela enriquece a noção de “potência de agir” (*agency*), pelo que deve ser preservada e não resolvida pela unicidade. É assim que, por exemplo, diz que, “ao fazer a narrativa de uma vida da qual não sou o autor quanto à existência, faço-me seu co-autor quanto ao sentido”¹⁹⁸. Esta ideia é reforçada pela concepção estóica, que vê o acto de viver de alguém como uma espécie de desempenho de um papel numa peça de teatro, da qual ele não é o autor.

¹⁹⁵ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 387.

¹⁹⁶ Cf. Paul Ricoeur, *ibidem*, p. 191.

¹⁹⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 191.

¹⁹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 191.

Quanto ao inacabamento narrativo da vida¹⁹⁹, também esse não é um obstáculo que se não possa transpor, e isso porque a unidade narrativa da vida envolve “uma mistura entre fabulação e experiência viva”, facto que permite o estabelecimento de uma troca frutuosa “entre a literatura e o ser-para-a-morte”²⁰⁰. É assim que, por exemplo, a familiaridade que estabelecemos com os “começos narrativos” através da leitura, nos ajuda na “estabilização dos começos reais que as iniciativas que tomamos constituem”. Do mesmo modo, também as narrativas literárias sobre a morte podem constituir para nós uma “aprendizagem do morrer”²⁰¹.

Da mesma maneira, o enredamento das histórias de vida umas nas outras (uma vez que para o homem, viver é interagir e conviver, “trechos” inteiros da minha vida fazem também parte da vida de outros, dos meus pais, dos meus amigos, etc.), é claramente compatível com a inteligibilidade da narrativa literária, de tal modo que o enredamento dos destinos dos diferentes personagens das ficções narrativas, constituem também elas modelos diversos de interacção.

Finalmente, no que respeita à inclusão das narrativas de vida numa dialéctica da rememoração e da antecipação, diz-se muitas vezes que, porque a narrativa literária é retrospectiva, ela só nos pode instruir sobre a parte passada da nossa vida. Ora, há que esclarecer que é só num sentido muito delimitado que a narrativa é retrospectiva. De facto, ela só o é aos olhos do narrador. Só aos olhos deste é que os factos narrados parecem ter decorrido no passado, pelo que, portanto, “o passado da narração não é senão o quase-passado da voz narrativa”²⁰², uma vez que entre os factos reportados ao passado pelo narrador, estão os desejos, os projectos, as expectativas e as antecipações, a partir das quais os protagonistas orientam a sua vida e o seu futuro. Nesta medida, a narrativa diz também o cuidado do homem, pelo que faz sentido que, sob o signo de narrativas que ensinam a articular narrativamente retrospectão e prospecção, se fale em unidade narrativa de uma vida.

Afinal de contas, quem não desejou um dia ser Ulisses?, pergunta-se Jean Greisch, para, logo a seguir acrescentar que, “a fenomenologia hermenêutica convida-nos a ir um

¹⁹⁹ Deve notar-se que, da mesma forma que na vida real não há nada que tenha o valor narrativo de começo, uma vez que a memória se perde nas brumas da primeira infância, pertencendo o acto da minha concepção bem como o meu nascimento mais à história de outros, dos meus pais, do que à minha, também a minha morte não será narrada por mim, mas por aqueles que me sobreviverem. Cf., IDEM, *ibidem*, p. 190.

²⁰⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 191,192.

²⁰¹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 192.

²⁰² IDEM, *ibidem*, p. 192.

passo mais além, repensando a determinação habitual da relação do imaginário e do real que a própria noção de «ficção» sugere. A «ficção», quer dizer, a evasão, não está necessariamente aí onde nós pensamos. Com efeito, já o sabemos, certas «realidades» (por exemplo as burocracias engendradas pelos sistemas totalitários) são mais «surrealistas» do que a literatura mais surrealista! Felizmente que os romances de Kafka estão aí para ajudar a tomar consciência disso²⁰³. Para além disso, é um erro pensar-se que a ficção literária não tem outro fim do que ajudar-nos a fugir dos compromissos e dificuldades que a vida real nos impõe. Pode ser essa a função da chamada “literatura de cordel”, mas não é, com certeza, a função da grande literatura. Pelo contrário, as grandes obras literárias não apenas atestam possibilidades de coesão e de realização de vida ainda não actualizadas na nossa vida real, como nos ajudam a resistir nas situações em que tudo nos parece incitar ao abandono. É assim que Anatole Chtaranski recorda como, durante os seus longos meses de isolamento numa célula da Loubianka, “ele se preparava para os interrogatórios, socorrendo-se das acções dos personagens bíblicos, Abraão e Moisés, mas também imaginando-se na pele de Dom Quixote, batendo-se contra os moinhos de vento, ou de Ulisses na caverna do Ciclope”²⁰⁴.

De tudo isto resulta que, diz Ricoeur, “narrativas literárias e histórias de vida, longe de se excluírem, se completam, a despeito ou a favor do seu contraste. Esta dialéctica lembra-nos que a narrativa faz parte da vida antes de se exilar da vida na escrita. O seu retorno à vida faz-se segundo as vias múltiplas da apropriação e ao preço das tentações inexpugnáveis que acabámos de referir”²⁰⁵.

Como decorre do relato de Chtaranski, que referimos, a narrativa literária contém diversas e grandes implicações de natureza ética. E isso até porque não seria possível a qualificação ética da vida de alguém, se esta não pudesse ser, e efectivamente não o fosse, objecto de uma estruturação narrativa. É que, se a humanidade do homem acontece no tempo, desabrocha na relação com os outros e se atesta segundo uma estrutura intencional cuja natureza social escapa a todo o modelo representativo do olhar, ela requer um modelo da intriga, um *muthos* capaz de contar as peripécias da condição humana da pluralidade²⁰⁶.

²⁰³ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, pp. 386,387. Cf., também IDEM, «Vers une herméneutique du soi», in Jean-Christophe Aeschlimann (organisateur), *Éthique et responsabilité, Paul Ricoeur*, La Baconnière – Neuchâtel, Neuchâtel. 1994, p. 159.

²⁰⁴ IDEM, *ibidem*, p. 387

²⁰⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 193.

²⁰⁶ Cf., Maria Luísa Portocarrero, “Narrativa e Configuração da Identidade em Paul Ricoeur”, in Fernanda Henriques (coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur, Temas e Percursos*, p. 278.

E isso apesar da consciência que tem de que, como à saciedade o comprova o empenhamento dos regimes políticos totalitários na manipulação e reconfiguração de identidades individuais ou colectivas, é “na prova da confrontação com o outro, quer se trate de um indivíduo ou de uma colectividade, que a identidade narrativa revela a sua fragilidade”²⁰⁷

Com um modelo narrativo mais *prescritivo* do que *descritivo* e, como tal, mais próximo de uma ética narrativa do que de uma teoria narrativa geral²⁰⁸, Ricoeur, salientando o enraizamento da narrativa literária no solo das recitações orais, concorda com Walter Benjamin, considerando que “a arte de narrar é a arte de trocar experiências”, consistindo estas não nas experiências próprias da investigação científica, mas no “exercício popular da sabedoria prática”, concretizada em actos de apreciação e avaliação, como os que a narrativa desperta, uma vez que as acções nelas descritas não deixam de ser ética e moralmente aprovadas ou desaprovadas e os seus agentes louvados ou censurados²⁰⁹.

Mesmo quando se passa para o plano da configuração narrativa propriamente dita, quando se poderia pensar na perda das determinações éticas em benefício das puramente estilísticas, ainda assim o juízo moral não é abolido, uma vez que o “prazer estético” de seguir o destino dos personagens no recinto irreal da ficção conduz a novos modos de avaliação de acções e personagens. Este facto explica porque é que, segundo Ricoeur, “as experiências de pensamento que conduzimos no grande laboratório do imaginário são também explorações realizadas no reino do bem e do mal”²¹⁰. É assim que, nenhuma narrativa, mesmo a que se pretende mais neutra, como a historiografia, atinge o grau zero em termos de estimação e de avaliação, uma vez que o historiador tem, mesmo que seja em imaginação e simpatia, uma “relação de dívida para com os homens do passado. Em certas circunstâncias, em particular quando o historiador é confrontado com o horrível, figura limite da história das vítimas, a relação de dívida transforma-se em dever de não esquecer”²¹¹.

Da mesma forma que nos deparámos com dificuldades aquando da transição da teoria da acção para a teoria narrativa, o mesmo se verifica agora que a “teoria narrativa se

²⁰⁷ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p.156.

²⁰⁸ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 90.

²⁰⁹ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 193-194.

²¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 194.

²¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 194.

inflexão em teoria ética”²¹². Sabemos já que a identidade-ipseidade no homem, cobre um vasto espectro de significações que vão do pólo do carácter (pólo em que a ipseidade é recoberta pela identidade do mesmo, que faz com que a pessoa seja identificável e reidentificável), ao pólo eminentemente ético da manutenção de si na fidelidade à palavra dada (pólo em que a ipseidade se dissocia da mesmidade). De facto, é porque a pessoa é fiel à palavra dada que o outro pode *contar* com ela, estando esta, por sua vez, obrigada a prestar-lhe contas das suas acções. Estas duas significações da identidade e da ipseidade: “contar com... e ser obrigado a prestar contas a...”, aparecem reunidas no termo “responsabilidade”, que lhes acrescenta ainda a ideia de uma resposta á pergunta “onde estás tu?”, que o outro me coloca, dizendo: “Eis-me aqui!”, resposta esta que, como desafio ao tempo e vitória sobre a dispersão e a mudança, expressa bem a manutenção do si²¹³.

A identidade narrativa situa-se entre estes dois pólos de permanência no tempo, entre o pólo ipseidade-mesmidade do carácter e o pólo ipseidade da permanência de si, estabelecendo entre eles uma articulação dialéctica: narrativizando o carácter, devolve-se-lhe o movimento que as disposições adquiridas e a sedimentação das “identificações-com”, lhe haviam subtraído; narrativizando a intenção ética de uma vida boa e verdadeira, a narrativa confere-lhe os traços característicos de personagens amados e respeitados. Desta forma, a identidade narrativa como que “une os dois extremos da cadeia: o da permanência no tempo do carácter e o da manutenção de si”²¹⁴.

As dificuldades só surgem verdadeiramente com os casos perturbadores da ficção literária, nos quais se procede a uma problematização tal da identidade pessoal/identidade narrativa, que esta, reduzida à mesmidade do carácter fica despida da identidade ética, figurada na manutenção de si. Este fenómeno narrativo da perda da identidade pessoal, que é o que, como vimos, se passa com o personagem de Robert Musil, em *O Homem sem Qualidades*, transparece na expressão paradoxal: “eu não sou nada”. Porém, nota Ricoeur, são muitas as “narrativas de conversão que testemunham semelhantes noites da identidade pessoal. Nestes momentos de extremo despojamento, a resposta nula à pergunta *quem sou eu?*, remete não para a nulidade, mas para a nudez da própria questão”²¹⁵.

Convicto da possibilidade de manter juntos o carácter problemático do ipse no plano narrativo e o seu carácter assertivo no plano do empenhamento moral, como bem o

²¹² IDEM, *ibidem*, p. 195.

²¹³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 195.

²¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 196.

²¹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 197.

expressa a resposta “Eis-me aqui!”, à pergunta *quem?*²¹⁶, Ricoeur, no optimismo que sempre o caracteriza, considera que é possível transformar a oposição vivida por um si que, se no plano narrativo parece apagar-se, se mantém e afirma no plano ético, numa tensão e numa dialéctica viva e frutuosa.

É assim que, perante o risco da perda de identidade, Ricoeur faz ressaltar o carácter decisivo do projecto ético. Efectivamente, se pelo empenhamento ético – expresso, mais uma vez o dizemos, no carácter assertivo da afirmação “Eis-me aqui!”, pela qual a pessoa se reconhece como sujeito de imputação – o sujeito põe fim à errância decorrente do seu confronto com a imensa diversidade “de modelos de acção e de vida”, manifesta-se, ao mesmo tempo, uma grave discordância entre a imaginação, que diz que “é possível tudo experimentar”, e a voz que recorda que se é certo que “tudo é possível, nem tudo é benéfico”, seja para o outro, seja para ti próprio²¹⁷. Esta discordância, porém, tem, também ela, um fim, uma vez que o empenhamento ético, isto é, o acto da promessa, transforma-a em “concordia frágil: «eu posso experimentar tudo», com certeza, mas: «Aqui eu contendo-me!»”²¹⁸.

Entretanto, e desta forma preparamos a transição para o ponto seguinte deste trabalho, a pergunta angustiante *quem sou eu?*, explorada pelos casos perturbadores da ficção literária, pode ser incluída na resposta ética a que dá lugar a pergunta: “quem sou eu, tão versátil, para que, *apesar disso* tu contes comigo?”²¹⁹. Desta forma, assiste-se à irrupção do *outro* no coração da ética, uma vez que no empenhamento ético se abre uma fenda secreta entre aquela questão, na qual a imaginação narrativa se afunda ou, como diz Ricoeur, “se abisma”, e a resposta do sujeito tornado responsável pelas expectativas do outro que conta com ele²²⁰. Desta maneira vê-se como em Ricoeur, o aparecer do outro é, em alguma medida, solidário de um certo apagamento do si-mesmo que, dessa forma, se torna disponível para aquele mesmo outro. Por este *primado ético do outro*, afirma Sousa Teixeira, interpretando as palavras de Ricoeur, “é que a filosofia ricoeuriana confere à permanência da ipseidade um cunho *modesto*, em contraste com o orgulho estóico da dura constância de si”²²¹.

²¹⁶ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 197.

²¹⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p.198.

²¹⁸ IDEM, *ibidem*, p.198.

²¹⁹ IDEM, *ibidem*, p.198.

²²⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 198.

²²¹ Joaquim de Sousa Teixeira, *Iipseidade e Alteridade, Uma leitura da obra de Paul Ricoeur*, p. 168.

2. ALTERIDADE

2.1. DIMENSÕES DA ALTERIDADE E SUA RELAÇÃO COM A IDENTIDADE EM DIFERENTES MOMENTOS DA OBRA DE PAUL RICOEUR

No processo de demarcação face ao Cogito da tradição da filosofia reflexiva, isto é, face à ideia de um sujeito que, centrado sobre si, se põe e se descobre imediata e intuitivamente como “eu penso”, Ricoeur, num processo de tematização do *sum* do *cogito*, avança num itinerário, “no qual a consciência do sujeito se forma e aumenta ao descentrar-se e ao assumir em compreensão as figuras do seu outro a cada nível, quer seja o outro enquanto instintual e neutro proveniente do inconsciente, quer seja o desejo do outro enquanto fonte de reconhecimento e reciprocidade, quer seja o Sagrado como totalmente-outro que se dá ao homem e supera o mal. Em todos os casos, a consciência «encontra-se ao perder-se; encontra-se instruída e clarificada ao perder-se narcisista»”¹.

Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur afirma que “a alteridade não se acrescenta de fora à ipseidade, como que para prevenir uma deriva solipsista, mas ela pertence ao conteúdo de sentido e à constituição ontológica da ipseidade”². Mas é o próprio título da obra (*si mesmo* como um *outro*) que, desde logo, aponta para o papel determinante da alteridade na constituição da ipseidade, uma vez que aí a forma como a expressão “como” estabelece a ligação entre os conceitos de “si-mesmo” e de “outro”, sugere que eles, isto é, que identidade e alteridade se supõem e se conferem mutuamente sentido.

Dado que o tema da alteridade, e particularmente da alteridade no sentido de intersubjectividade (o “outro” tomado no sentido do francês *autrui*), encontrará neste trabalho amplos desenvolvimentos nos capítulos III, especialmente aquando do tratamento da constituição do si nas suas dimensões ética e moral, e IV, onde se salientará o papel das formas interpessoais de alteridade e das formas institucionais de associação na constituição do sujeito de direito, neste ponto, após uma referência breve a diferentes momentos da obra de Paul Ricoeur, onde o tema é abordado de forma mais ou menos explícita, centraremos a

¹ Manuel Sumares, *O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*, Escher, Lisboa, 1989, p. 169.

² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 367.

nossa atenção no modo como o problema é tratado no estudo final de *Soi-même comme un autre*.

Ciente, como refere Manuel Sumares, de que o sujeito se define “como fundamentalmente descentrado para trás e para a frente, para a necessidade que determina as condições estruturais dos seus actos e para o possível que se afirma na esperança e na imaginação”³, já na obra de 1950, *Philosophie de la volonté I, le volontaire et l’involontaire*, Ricoeur se depara com a presença da alteridade no seio do mistério que a existência incarnada é. Nesse texto, o seu objectivo prende-se com a dupla tarefa de se demarcar da ideia, oriunda do cartesianismo, de um Cogito auto-suficiente e fechado, e de, simultaneamente, restaurar a unidade integral do sujeito, do “eu”, através do estabelecimento de uma reciprocidade entre as estruturas do voluntário e do involuntário.

Efectivamente, é porque não é “acto puro” que, de acordo com as palavras com que termina *le volontaire et l’involontaire*, para o homem “querer não é poder”⁴. Por isso, na dimensão de receptividade que o constitui, a sua liberdade só pode “exerce-se acolhendo o que ela não faz: valores, poderes e pura natureza”⁵. Na verdade, Ricoeur considera que, ao exercer o seu poder de julgar e de recusar, de aceitar e de negar, a consciência “surge como um poder de distanciamento face à medida do seu corpo e das coisas”⁶. Este facto leva, naturalmente, ao rompimento do sincretismo original do si (consciência ainda confusa) com o seu corpo e o mundo. Por isso, agora, porque o involuntário⁷, correlato corpóreo do voluntário (o eu consciente e volente), trás consigo “o corpo e o seu cortejo de dificuldades”⁸, é preciso que, tendo em vista a tarefa da restauração do Cogito integral, eu, em diálogo com as minhas condições de enraizamento, “aprenda a pensar o corpo como meu, quer dizer, como recíproco de um querer que eu sou”⁹.

Para além desta descentração do sujeito, concebido como consciência e acto puro de auto-posição e liberdade auto-suficiente, em direcção ao Cogito integral, isto é, em direcção ao *eu* restaurado e corporeamente enraizado no ser a que pertence e do qual emerge, processo que designou de *primeira revolução copernicana*, Ricoeur, para evitar a

³ Manuel Sumares, *O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 170.

⁴ IDEM, *ibidem*, p. 456.

⁵ IDEM, *ibidem*, p. 454.

⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté I, le volontaire et l’involontaire*, p. 21.

⁷ Inevitável, uma vez que não depende de nós, o “involuntário absoluto”, é presente no carácter, no inconsciente, na necessidade, no hábito, e, de uma maneira geral, na vida orgânica que não escolhemos, mas na qual consentimos”. IDEM, *ibidem*, p. 11.

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 12.

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 13.

possível tentação autista do sujeito, achou por bem, ainda na mesma obra, defender a ideia de completar aquele processo de descentração, com uma *segunda revolução copernicana*, uma revolução que, “operando no próprio centro do eu”¹⁰ e tendo na sua base a liberdade, a experiência humana do mal, a carência e a fatalidade da morte, deverá deslocar o centro de referência da subjectividade para alteridade da transcendência.

Em *L’homme faillible*, texto que constitui a primeira parte de *Philosophie de la volonté II*, obra publicada em 1960, Ricoeur apresenta-nos o homem na sua constituição paradoxal de ser que, enquanto mediação, desproporção e não coincidência de si consigo mesmo, é simultaneamente finito e infinito, pelo que, quer o olhemos como finitude que se transcende ou como infinitude que se restringe, ele tanto está destinado à racionalidade ilimitada, à totalidade e à beatitude, como ao limite das perspectivas, à morte e à negatividade do desejo.

A partir da pré-compreensão confusa e não filosófica que o homem tem desta desproporção em que o seu existir consiste – pré-compreensão que Ricoeur expressa no conceito de *patética da miséria* –, o autor retoma o apelo de *Le volontaire et l’involontaire*, para uma descentração de si do sujeito, em direção à transcendência. Com efeito, a propósito do poder revelador do símbolo e da tarefa que uma filosofia instruída pelos símbolos deverá desenvolver, Ricoeur defende que a mesma não deverá visar somente o aumento da *consciência de si* do sujeito, mas “uma transformação qualitativa da consciência reflexiva”¹¹. Na verdade, dado que todo o símbolo é uma hierofania, isto é, uma manifestação da ligação do homem ao sagrado, nós, ao tratá-lo como um simples revelador da consciência de si, fazendo crer que o “conhece-te” é puramente reflexivo, amputamo-lo da sua função ontológica, uma vez que ele é, na verdade, um apelo que convida cada um a situar-se melhor no ser ou, em termos gregos, a ser «sage»¹².

Assim, entendido o símbolo como sinal da situação do homem no coração do ser, a tarefa da filosofia que se abre à instrução pelo símbolo, deverá consistir num esforço para quebrar o círculo do fechamento sobre si mesma da consciência, no sentido da sua abertura à alteridade e à transcendência. É que, e citando mais uma vez Ricoeur, “o símbolo dá a pensar que o *Cogito* está no interior do ser e não o inverso; [pelo que] a segunda ingenuidade será assim uma segunda revolução copernicana: o ser que se põe a si mesmo

¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 35.

¹¹ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, l’homme faillible*, p. 487.

¹² IDEM, *ibidem*, p. 487.

no *Cogito* deve ainda descobrir que o próprio acto pelo qual ele se liga à totalidade não cessa de participar no ser que o interpela em cada símbolo “¹³”.

Uma outra dimensão da presença da alteridade na subjectividade, é abordada por Ricoeur no seu artigo de 1959, *Le sentiment*¹⁴, texto onde, defendendo a ideia de uma génese recíproca da razão e do sentimento, classifica este como possuindo uma intencionalidade estranha, uma vez que, sendo um “sentir alguma coisa” (o amável no amor ou o odiável no ódio), ele, se por um lado se refere a qualidades sentidas sobre coisas ou pessoas, por outro lado, revela a forma como o eu é afectado no seu íntimo. Paradoxalmente, portanto, no mesmo sentimento, na mesma vivência, convergem intencionalidade e interioridade, intenção e afecção.

Porém, intencional, apesar de não objectivo (uma vez que sentir é sentir-se), o sentimento, encontra os seus correlatos (que não são tanto os objectos, mas qualidades sentidas sobre os objectos), fora da consciência, uma vez que, enquanto são o visado e o significado desta, “é preciso o socorro de uma coisa ou de uma pessoa presente, para os colocar fora, no mundo”¹⁵. Expressão da afectividade humana, o sentimento, enquanto outra dimensão do humano, para além da razão, é a manifestação de uma profunda ligação, sentida mais do que pensada (uma vez que se faz através de tendências, isto é, “ligações antepredicativas, pré-reflexivas, pré-objectivas”¹⁶, do homem ao mundo, que o acolhe e onde ele é.

Como contrapartida da dualidade do sujeito e do objecto, que a razão objectiva instaura, o sentimento responde através de uma consciência de pertença, de uma afinidade (os medievais falavam a este respeito, de “união conatural”¹⁷), às coisas que nos afectam. E Ricoeur esclarece que é o facto de a linguagem que falamos haver sido elaborada no quadro de uma objectividade que distingue e opõe o sujeito e o objecto, que leva a que o sentimento só possa ser descrito de forma paradoxal, como unidade de uma intenção para o mundo e de uma afecção do eu. Este paradoxo, porém, “é apenas o índice apontado para o

¹³ IDEM, *ibidem*, p.487.

¹⁴ Este texto consta, como tivemos ocasião de referir na nota 22, do ponto 5 do primeiro capítulo deste trabalho, da obra Vários, *Edmund Husserl, 1859-1859, recueil commémoratif publié à l'occasion du centenaire de la naissance du philosophe*, Martinus Nijhoff / La Haye/ 1959, pp. 260-274. Recordamos que muito do conteúdo deste artigo foi por nós analisado no ponto 5 do capítulo I deste trabalho.

¹⁵ Paul Ricoeur, « Le sentiment », in IDEM, *ibidem*, p.261.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p.262.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p.263.

mistério do sentimento, a saber, a ligação indivisa da minha existência aos seres e ao ser, através do desejo e do amor”¹⁸.

Ricoeur retoma mais uma vez o tema da alteridade na sua obra de 1965, *De l'interprétation, essai sur Freud*, na qual, numa interpretação filosófica de Freud, o autor mergulha no universo da psicanálise freudiana, onde se depara com o inconsciente, “o outro de nós próprios em nós próprios”¹⁹. Com um golpe certo, a concepção psicanalítica do psiquismo humano derruba o orgulho da tradição cultural dominante no ocidente, para a qual humano é sinónimo de consciência e de racionalidade. Na verdade, à luz da segunda tópica (Isso-Eu-Superego), que nos oferece um modelo dinâmico do funcionamento do psiquismo humano, a parte racional ocupa apenas um pequeno espaço, cercado, por cima e por baixo, pelas duas instâncias do inconsciente: o Isso, que, enquanto centro desordenado e caótico de pulsões instintivas e libidinais, movido pelo princípio do prazer, não para de tentar alargar-se para o campo da consciência, e o Superego ou Eu Ideal, instância hipermoral repressiva e censória face às tendências libidinais do Isso. Entre ambas, e uma vez que a consciência, mais do que um dado imediato, é uma exigência e uma tarefa²⁰, o Eu, movido pelo princípio da realidade, deverá conquistar e alargar o seu espaço.

Dado que “só tem uma *arché* um sujeito que tem um *telos*”²¹, Ricoeur numa leitura de Freud à luz da filosofia reflexiva, desenvolve uma dialéctica entre uma arqueologia e uma teleologia do sujeito²². Esta dialéctica permite-lhe deparar-se com um sujeito que, num processo dialéctico de dupla descentração se acha, por um lado, ancorado num fundo de desejo e de pulsões, anterior a todo o auto-posicionamento consciente e voluntário, enquanto que, por outro lado, se projecta para a frente e para o futuro, numa sequência de figuras²³, em que cada uma delas, um pouco à maneira da fenomenologia do espírito de Hegel, encontra o seu próprio sentido nas que se lhe seguem. Desta dialéctica, e pela

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 264. Como já tivemos ocasião de dizer, no ponto 5, do capítulo I deste trabalho, tivemos ocasião de efectuar uma análise mais detalhada ao texto de Ricoeur, de que vimos tratando. Aqui ficá-mos, porque não era outra a nossa intenção, pela identificação da esfera afectiva do sentimento, enquanto dimensão outra e complementar do humano.

¹⁹ IDEM, *De l'interprétation, essai sur Freud*, p. 438.

²⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 425.

²¹ IDEM, *ibidem*, p. 444.

²² A primeira, a arqueologia, foi explicitamente tematizada por Freud, enquanto que a segunda, a teleologia, aparece apenas implícita, pelo que Ricoeur a desenvolve à luz do modelo constituído pela fenomenologia do espírito de Hegel. Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 425-475.

²³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 448.

mediação do “outro”, acabará por ter lugar a emergência de um ser humano adulto e consciente²⁴.

Anos mais tarde, em *Temps et récit*, e dando sequência ao imperativo ético do reconhecimento de si, Ricoeur, como tivemos oportunidade de ver no ponto anterior deste capítulo, formula a noção de identidade narrativa, à qual os quinto e sexto estudos de *Soi-même comme un autre* dão continuidade e na qual o tema da alteridade marca a sua presença especialmente no âmbito da dialéctica, no si, das identidades *idem* e *ipse*.

2.2. ALTERIDADE E FORMAS DE PASSIVIDADE: O CORPO PRÓPRIO, O OUTRO E A CONSCIÊNCIA

Em *Vers quelle ontologie?*, capítulo final de *Soi-même comme un autre*, a problemática da alteridade é novamente, de forma explícita, tomado como tema central da filosofia de Paul Ricoeur. Aí a noção de alteridade “alarga-se ao mesmo tempo à consciência moral e ao corpo próprio. O outro está já no si-mesmo (no corpo como lugar do sofrimento e na voz moral que me interpela), sem que esse se reduza à figura de outrem. Ainda que este permaneça como horizonte por excelência da *ipseidade*, enquanto *ser-obrigado*”²⁵.

Se bem que o tema seja abordado de uma forma que faz lembrar o discurso platónico dos diálogos “ditos metafísicos”, onde estão presentes as meta-categorias dos grandes géneros, como o Mesmo e o Outro. Ricoeur tem o cuidado de esclarecer que, no seu texto, ipseidade e alteridade não são a simples repetição dos grandes géneros platónicos do Mesmo e do Outro, uma vez que aqui não só o pólo do Mesmo aparece fracturado pelo desdobramento da identidade entre a imutabilidade de *idem* e a manutenção de si de *ipse*, como ainda as figuras fenomenológicas da alteridade no seio da ipseidade são diversas e são constituídas pela “variedade de experiências de passividade, misturadas de formas múltiplas no agir humano”²⁶. Dessas experiências de passividade, Ricoeur salienta três, que constituem aquilo a que chama “o tripé da passividade e, portanto, da

²⁴ Cf., IDEM, *ibidem*, p.448.

²⁵ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 101.

²⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.368. Diz Ricoeur que «o termo «alteridade» fica reservado para o discurso especulativo, enquanto que a passividade se torna em atestação mesma da alteridade”. IDEM, *ibidem*, p. 368.

alteridade”²⁷. São elas, a experiência do corpo próprio ou da *carne*, que é mediadora entre o si e o mundo; a experiência de relação entre si mesmo e *o estranho*, no sentido do outro além de si, que é presente na relação intersubjectiva; finalmente, a passividade presente na relação de si a si mesmo, que é a *consciência*, conceito tomado aqui mais no sentido de consciência moral (*Gewissen*) do que de consciência cognoscente (*Bewusstsein*).

O facto de nestas três figuras a consciência aparecer colocada em terceiro lugar relativamente à passividade-alteridade corpórea e à do outro, permite que nos apercebamos bem da complexidade e da densidade relacional da meta-categoria de alteridade. Em contrapartida, porém, a consciência projecta sobre as experiências de passividade anteriores a ela a sua força de atestação, e isso “na medida em que a consciência é também, de todo em todo, atestação”²⁸. Alain Thomasset é de opinião que a investigação destes três níveis de alteridade e de passividade constitui “ocasião para precisar a posição de Ricoeur face às relações entre a ontologia e a ética”²⁹.

Para irmos um pouco mais longe do que já fomos nos diferentes momentos deste trabalho em que abordámos a problemática do corpo próprio, é necessário que comecemos pela referência a um traço marcante do si, já por nós também sublinhado em diferentes ocasiões: o sofrimento.

Diz Ricoeur que tanto o suportar como o padecer só dão verdadeiramente a conhecer a sua integral dimensão de passividade quando se tornam sofrimento, sofrimento, cujo “reino propriamente dito”, só começa “com a diminuição do poder de *agir*, sentido como uma diminuição do esforço para existir”³⁰. De facto, sob a forma do “desprezo de si” e da “detestação do outro”, o sofrimento vai além da dor física. Para além disso, sabemos que na base de muito, da maior parte do sofrimento humano, está a violência exercida pelos homens uns sobre os outros, pelo que a passividade do sofrer é indissociável da passividade da situação de se ser vítima do outro que si. Neste sentido, e no contexto desta dialéctica entre praxis e pathos, o corpo próprio “designa toda a esfera da passividade *íntima* e, portanto, da alteridade, da qual ele constitui o centro de gravidade”³¹.

²⁷ IDEM, *ibidem*, p. 368.

²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 369. A expressão de Ricoeur, em *Soi-même comme un autre*, é, «dans la mesure où la conscience est aussi de part en part attestation». Acontece que em português não é usual o emprego da expressão “de parte em parte” (de part en part), pelo que optámos por traduzir esse excerto por “de todo em todo”, uma vez que é esta a expressão que normalmente se utiliza na língua portuguesa, naquele contexto.

²⁹ Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, p. 474.

³⁰ IDEM, *ibidem*, pp. 370-371.

³¹ IDEM, *ibidem*, p. 371.

Ricoeur elogia Maine de Biran pelo facto de ter sido este o primeiro a introduzir o corpo próprio na região da certeza não representativa, dando “uma dimensão ontológica apropriada à sua descoberta fenomenológica, dissociando a noção de existência da de substância e associando-a à de acto”³², antecipando, nesse ponto, Nabert. Em Biran, que assim se demarca de Descartes, dizer “eu sou”, significa dizer “eu quero, eu movo, eu faço”. Além disso, diferentemente de toda a representação objectiva, a apercepção engloba, no âmbito da mesma certeza, ipseidade e alteridade ou, por outras palavras, o eu agente e o seu contrário, a passividade corporal. Em todo o caso esta inclusão do corpo próprio no domínio da certeza não representativa, apresenta graus crescentes de passividade. Num primeiro grau, corpo significa a “resistência que cede ao esforço”; num segundo grau, a passividade corporal, que assim se torna estranha e adversa, é representada pela variação dos humores, isto é, pela mudança caprichosa das impressões de bem e de mal-estar; o terceiro grau de passividade é constituído pela resistência ao tacto das coisas exteriores. É ao nível do tacto que as coisas atestam a sua existência, existência que é tão indubitável como a nossa. Existir é, neste contexto, resistir. Com a variedade destes graus de passividade, o corpo próprio, diz Ricoeur, “revela-se como o mediador entre a intimidade do eu e a exterioridade do mundo”³³.

Para além de Biran, Ricoeur refere Husserl, o renovador do idealismo transcendental, especialmente o Husserl das *Meditações Cartesianas*, como sendo aquele onde, melhor ainda do que em Heidegger, “se encontra o esquema mais prometededor da ontologia da carne, que marcará a inscrição da fenomenologia hermenêutica numa ontologia da alteridade”³⁴.

É, de facto, nas *Meditações Cartesianas*, no âmbito de uma egologia e não de uma filosofia do si, ao nível da percepção e não do “eu posso” ou “eu quero”, que a radical diferença entre carne e corpo é estabelecida. Com efeito, para a constituição de uma subjectividade estranha, de um *alter-ego*, é preciso formar primeiro a ideia de um próprio, de um mim que seja primeiramente carne na sua diferença com o corpo³⁵. Efectivamente, a carne, aquilo que é mais originariamente meu e que de todas as coisas me é a mais próxima, constituindo a origem e o suporte de todas as alterações que em mim ocorrem, “é o lugar de todas as sínteses possíveis sobre as quais se edificam as sínteses activas, as

³² IDEM, *ibidem*, p. 371.

³³ IDEM, *ibidem*, p. 372.

³⁴ IDEM, *ibidem*, p. 373.

³⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 374.

únicas que podem ser chamadas obras”³⁶. Neste sentido, portanto, porque “só uma carne (para mim) que é corpo (para outrem) pode desempenhar o papel de primeiro *analogon* na transferência analógica de carne a carne”³⁷, a alteridade da carne é prévia à alteridade do estranho, que Husserl pretende derivar da esfera do próprio. O fundador da fenomenologia, porém, segundo Ricoeur, não conseguiu responder ao paradoxo expresso na questão que consiste em saber como é que a minha carne é também ela um corpo? E isso porque ele apenas pensou “o outro que eu como um outro eu e nunca o si como um outro”³⁸.

Depois de se ter voltado para Husserl, Ricoeur pergunta-se se não é “para o lado de “*Ser e Tempo*”, que é preciso agora olhar, para elaborar uma ontologia da carne que tenha igualmente em conta a intimidade a si da carne e a sua abertura sobre o mundo”³⁹. Aqui encontramos-nos numa situação paradoxal, uma vez que, se bem que o quadro geral do pensamento de Heidegger em “*Ser e Tempo*” pareça ser o mais apropriado, é Husserl e não Heidegger quem abre a via a uma ontologia da carne. Em todo o caso, se há naquele texto de Heidegger, uma categoria existencial especialmente apropriada à investigação do si como carne e como afecção, essa categoria é a de *ser-lançado*, “lançado a”, pretendendo esta expressão significar não a ideia gnóstica de uma queda a partir de algures, mas – porque nascer não é entrar no mundo, mas descobrir-se já no mundo⁴⁰ – a *facticidade* a partir da qual o *Dasein*, projecto lançado, incarnado e marcado pela finitude, se toma a cargo de si mesmo.

Mas apesar de haver concebido o “dispositivo nocional”, necessário para a elaboração de uma ontologia da carne, “Heidegger não elaborou a noção de carne a título de existencial.

Olhando agora para o tema da alteridade do outro⁴¹ e para o seu papel na constituição do si-mesmo, Ricoeur diz que, ligada a esta meta-categoria, se desenvolve uma nova dialéctica do *Mesmo* e do *Outro*, na qual se “atesta que aqui o Outro não é apenas contrapartida do Mesmo, mas pertence à constituição íntima do seu sentido”⁴².

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 375.

³⁷ IDEM, *ibidem*, p. 384.

³⁸ IDEM, *ibidem*, p. 377.

³⁹ IDEM, *ibidem*, p. 377.

⁴⁰ Ricoeur chama a atenção para o facto de que o homem não pode “sair de uma condição na qual nunca entrou, na medida em que a própria natalidade sobre a qual tão bem fala Hannah Arendt, não é, a bem falar, a experiência de entrar no mundo, mas a de ser já nascido, e de se encontrar já lá”. IDEM, *ibidem*, p. 378.

⁴¹ A palavra “outro”, é tomada agora no sentido de outrem, isto é, do francês “autrui”.

⁴² IDEM, *ibidem*, p. 380.

Efectivamente, no plano fenomenológico, as diversas formas pelas quais o outro que si *afecta* a compreensão de si por si mesmo, estabelecem a diferença entre o *ego* que se põe e o “*si* que não se reconhece senão *através* dessas mesmas *afecções*”⁴³.

Se as análises que vimos efectuando, permitem que nos apercebamos da existência de uma passividade específica do si afectado pelo outro que si, aquilo que agora se pretende é saber “que dialéctica do Mesmo e do Outro responde ao requisito de uma fenomenologia do si *afectado* pelo outro que si”⁴⁴, mostrando ao mesmo tempo que não é possível a construção unilateral de tal dialéctica, seja à maneira de Husserl, seja à maneira de Lévinas. Trata-se por isso, nesta altura, de desenvolver uma concepção cruzada da alteridade “que seja homogénea à distinção fundamental entre duas ideias do Mesmo, o Mesmo como *idem*, e o Mesmo como *ipse*”⁴⁵, dialéctica sobre a qual, como sabemos, se funda toda a filosofia ricoeuriana da ipseidade.

Considerando que todos os argumentos e filosofias que ambicionam “construir” o outro em e a partir da esfera do próprio são circulares, Ricoeur vê como Husserl, seguindo a via progressiva de reduções, característica da sua filosofia, se propõe construir o sentido de outrem (autrui) “em “ e “a partir” do sentido do eu. Só que, nesse processo verifica-se um modo paradoxal de doação de outrem, uma vez que a intencionalidade que visa esse outrem enquanto estranho, enquanto outro que não eu, *excede* a esfera do próprio na qual se enraíza. Na verdade, se este modo de doação, a que Husserl dá o nome de *apresentação*, permite dizer, por um lado, que, diferentemente da *representação* por signos ou por imagens, a doação de outrem é, de facto, uma autêntica doação, por outro lado, “diferentemente da doação *originária* e imediata da carne a si mesma, a doação de outrem não permite que eu viva as suas vivências, pelo que, neste sentido, não é jamais convertível em *presentação originária*”⁴⁶.

A apresentação consiste numa “transferência aperceptiva saída da minha carne”, isto é, numa captação analogizante, através da qual o corpo de outrem “é apreendido como carne a mesmo título que a minha”⁴⁷. Neste ponto, porém, é pertinente que se levante a questão de D. Franck, que consiste em saber devido a quê, é que um corpo *além* (là-bas) que, como tal, se “apresenta como transcendência imanente, pode receber o sentido de carne e, graças a esse sentido, apresentar um outro *ego* cuja transcendência é de ordem

⁴³ IDEM, *ibidem*, p. 380.

⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 382.

⁴⁵ IDEM, *ibidem*, p. 382.

⁴⁶ IDEM, *ibidem*, p. 385.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 385. Cf., também Husserl, *Meditações Cartesianas, quinta meditação*, pp. 138-142.

superior”⁴⁸ Há aqui uma espécie de emparelhamento do *ego* incarnado que é o meu corpo, com a carne de um outro *ego*, sendo a captação analogizante, isto é, a transferência através da qual a minha carne “faz par” com outra carne, uma operação de natureza pré-reflexiva e antepredicativa. É de uma síntese passiva, de uma das mais primitivas sínteses passivas, que aqui se trata. Por outro lado, porém, a assimilação de um termo a outro, implicada pela captação analogizante, deverá ser corrigida pela ideia de uma dissimetria fundamental que é inerente à distinção entre apresentação e apresentação originária. Na verdade, “Jamais o emparelhamento fará transpor a barreira que separa a apresentação da intuição. A noção de apresentação combina assim, de forma única, similitude e dissimetria”⁴⁹.

Ricoeur considera que se toda esta problemática husserliana desenvolvida em torno da constituição do sentido de outrem a partir do sentido do eu, é um movimento com prioridade no âmbito da dimensão gnoseológica, ela, uma vez que o movimento de si para outrem apela a um movimento de outrem para si, só dá todos os seus frutos quando coordenada com o movimento inverso, com prioridade agora na dimensão ética, do *alter-ego* para o *ego*. Em todo o caso, mesmo no âmbito da dimensão gnoseológica, a transferência analógica se não cria propriamente a alteridade, que é sempre já pressuposta, mostra, pelo menos, que o outro não está condenado a permanecer um estranho, mas pode tornar-se meu semelhante, isto é, “alguém que, *como* eu, diz «eu»”⁵⁰.

Ao inverso de Husserl, para Emmanuel Lévinas o movimento faz-se do outro para mim, o que leva a que, pela conjugação do pensamento dos dois autores, tenha aqui lugar o cruzamento entre a transferência analógica de mim ao outro e o processo inverso do outro ao mim.

Dirigindo a sua concepção contra a ideia de uma identidade do mesmo, à qual se opõe polarmente a alteridade do outro e ligando a identidade do mesmo a uma ontologia da totalidade, para Lévinas, que não tem em conta a diferença entre os conceitos ricoeurianos de identidade *idem* e identidade *ipse*, o si, não distinto do eu, exprime uma vontade de fechamento, um estado de *separação*, que iguala a alteridade à exterioridade radical.

⁴⁸ D. Franck, *Chair et corps. Sur la phénoménologie de Husserl*, p. 125, cit. in IDEM, *ibidem*, p. 385.

⁴⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.386. Ricoeur acentua que “a espécie de transgressão da esfera do próprio que constitui a apresentação, só vale nos limites de uma transferência de *sentido*: o sentido *ego* é transferido a um outro corpo que, enquanto carne, reveste também ele o sentido *ego*. Daí a expressão perfeitamente adequada de *alter-ego*, no sentido de «segunda carne própria» (a expressão é de D. Franck, op. Cit., p.135). Semelhança e dissemelhança inscrevem-se no sentido *ego* e no sentido *alter-ego*”. IDEM, *ibidem*, p. 386.

⁵⁰ IDEM, *ibidem*, p. 387.

O efeito de ruptura com Husserl prende-se com o facto de que, segundo Lévinas, tanto a fenomenologia, como o seu tema maior, a intencionalidade, decorrem de uma filosofia da *representação*, que só pode ser idealista e solipsista, uma vez que “representar-se qualquer coisa, é assimilá-la a si, incluí-la em si, portanto negar a alteridade. Mesmo a transferência analógica, que é a principal aquisição da quinta *Meditação Cartesiana*, não escapa a esta regra da representação”⁵¹. Ora, em Lévinas, o outro, atestando-se não no plano fenomenológico mas no plano ético, vem como que quebrar este círculo. De facto, “quando o rosto do outro se eleva frente a mim, acima de mim, não é um aparecer que eu possa incluir no recinto das minhas representações. Certamente que o outro aparece, o seu rosto fá-lo aparecer, mas tal aparecimento não é um espectáculo, é uma voz. A voz que me diz: «tu não matarás»”⁵². Assim, portanto, o movimento parte do outro e termina em mim a sua trajectória, constituindo-me como responsável, isto é, constituindo-me em alguém que é capaz de responder. Johann Michel chama a atenção para o facto de que aqui, em Lévinas, a ideia de responsabilidade, por paradoxal que ela seja, não confere ao eu-sujeito qualquer iniciativa, à maneira kantiana, por exemplo, uma vez que “ela resulta de uma injunção do outro, colocado desde logo na posição de mestre absoluto”⁵³

Olhando este processo a partir da dialéctica dos “grandes géneros” do Mesmo e do Outro, Ricoeur verifica que, “porque o mesmo significa totalização e separação, doravante, a exterioridade do Outro não pode ser expressa na linguagem da relação. O Outro abstém-se da relação pelo mesmo movimento com que o Infinito se subtrai à totalidade. Mas, [pergunta-se], como pensar a irrelação que uma tal alteridade implica?”⁵⁴.

Ricoeur acentua o carácter hiperbólico do pensamento lévinesiano que, pelo uso sistemático do excesso na discussão e argumentação filosófica, procura conseguir um efeito de ruptura adequado à alteridade concebida como exterioridade absoluta. Mas o tema da exterioridade só alcança o termo do seu percurso, que é o despertar de uma resposta responsável ao apelo do outro, se dispuser de uma “capacidade de acolhimento, de discriminação, e de reconhecimento”⁵⁵. Com efeito, se a interioridade apenas fosse determinada pela vontade de fechamento, como poderia ela ouvir e compreender a voz do

⁵¹ IDEM, *ibidem*, pp. 387-388. Efectivamente, a transferência analógica não produz, realmente, o sentido *alter* do *alter-ego*, mas o sentido *ego*, porquanto dizer “ele ou ela pensa”, significa: “ «ele/ela diz no seu coração: eu penso». Eis a maravilha da transferência analógica” IDEM, *ibidem*, p. 387.

⁵² IDEM, *ibidem*, p. 388.

⁵³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 97.

⁵⁴ IDEM, *ibidem*, p. 388.

⁵⁵ IDEM, *ibidem*, p. 391.

outro, que seria necessariamente como um nada para uma existência assim insular? É preciso, por isso, atribuir ao si uma capacidade não apenas de acolhimento, mas também de discernimento e de reconhecimento, que lhe permitam distinguir a figura do mestre que ensina da do carrasco, e prestar ao verdadeiro mestre o reconhecimento da sua superioridade. Por outras palavras, pergunta-se Ricoeur: “não será preciso que a voz do outro que me diz: «Tu não matarás», se faça minha a ponto de se tornar na minha convicção?”⁵⁶ Mas para que possa ter lugar a mediatização da abertura do Mesmo ao Outro, bem como a interiorização da voz do Outro no Mesmo, é preciso que a linguagem faça uso dos seus recursos de comunicação e de reciprocidade, como se verifica na troca de pronomes pessoais, que “reflecte uma troca mais radical, a da pergunta e da resposta na qual os papéis não param de se inverter”⁵⁷.

Interpretando Lévinas de acordo com o seu projecto ontológico, Ricoeur é de opinião que em *Autrement q’être ou au-delà de l’essence*⁵⁸, se verifica uma espécie de reinversão da reinversão operada em *Totalidade e Infinito*. De facto, a chamada à responsabilidade pela interpelação do Outro, apresentada em termos de total passividade, inverte-se num *élan* de renúncia no qual o si se atesta no mesmo movimento em que se demite. Com efeito, pergunta-se Ricoeur: “quem é obsidiado pelo outro? Quem é refém do Outro, senão um Mesmo que não é mais definido pela separação, mas pelo seu contrário, a Substituição?”⁵⁹. Aqui o autor reencontra o tema do testemunho, sendo que, devido à ideia da chamada à responsabilidade, quem testemunha a “glória do infinito” é o si distinto do eu, enquanto que, por sua vez, o testemunho é “o modo de verdade desta auto-exposição do Si, inversa da certeza do Eu”⁶⁰. Lévinas, é certo, não fala em atestação *de si*. Porém, pela via do acusativo, do “Eis-me”, a primeira pessoa é indirectamente afirmada.

Do confronto entre as posições de Husserl e Lévinas, verifica-se que não há contradição, mas complementaridade dialéctica entre os movimentos do Mesmo para o Outro e do Outro para o Mesmo. Estes dois movimentos, de sentido inverso, complementam-se e não se anulam, e isso porque se o primeiro se desenrola no plano gnoseológico, o segundo tem lugar no plano ético da responsabilização.

⁵⁶ IDEM, *ibidem*, p. 391.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 391.

⁵⁸ E. Lévinas, *Autrement q’être ou au-delà de l’essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974

⁵⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 392.

⁶⁰ IDEM, *ibidem*, p. 392.

Relativamente à terceira forma de alteridade, a *consciência*, o debate, agora com um sentido mais explicitamente ético, será travado, essencialmente, em torno das posições de Heidegger e de Lévinas.

Assim, após passar em revista as críticas de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*⁶¹ e de Nietzsche, na *Genealogia da Moral*⁶², aos conceitos de “boa” e de “má” consciência e considerando ser tentador, para sair daquilo a que chama de “círculo envenenado da boa e da má consciência”, centrar-se na ligação entre os fenómenos da consciência (mas de uma consciência “desmoralizada”, isto é, livre de toda a qualificação moral) e da atestação, Ricoeur, esperando encontrar nesta nova abordagem da atestação do si algum traço, até aqui não assinalado, que lhe permita, mais uma vez, aceder à dialéctica do Mesmo e do Outro, reencontra-se com Heidegger que, no capítulo de *Ser e Tempo* dedicado à consciência⁶³, desenvolve um esforço radical no sentido de, precisamente, a libertar da falsa alternativa da “boa” e “da “má” consciência.⁶⁴

Despida de toda a conotação Ética, reduzida á “atestação de um poder-ser autêntico”⁶⁵, a originalidade da consciência, que não é nem uma faculdade da alma, seja o entendimento, a vontade, o sentimento, nem uma sua mistura⁶⁶, reside, para Heidegger, no apelo interior e silencioso⁶⁷ do *Dasein* a si mesmo. Porém, apesar do carácter imanente do apelo, é interessante notar que nessa mesma imanência do *Dasein* a si mesmo, Heidegger reconhece uma certa superioridade, quando refere que o apelo da consciência (que não é preparado nem deliberado, acontecendo mesmo contra a nossa vontade) não é algo que venha do exterior, de outrem que comigo esteja no mundo, mas antes, “o apelo vem de mim e no entanto sobre mim”⁶⁸. Mas nem isso, nem mesmo a introdução da noção de

⁶¹ Tais críticas constam das páginas consagradas à “visão moral do mundo”, de *La phénoménologie de l'esprit*, Tome II, pp. 144 e seguintes.

⁶² Aqui é tido em conta, sobretudo, o segundo ensaio, intitulado “A «falta», a Má Consciência e o que nos Afigura”, da *Genealogia da Moral*.

⁶³ Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, pp. 291 e seguintes.

⁶⁴ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 401.

⁶⁵ IDEM, *ibidem*, p.401. Heidegger afirma que “«querer ter consciência» é, enquanto compreender-se, no mais peculiar «poder ser», um modo de «estar aberto» do «ser aí». Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, p. 321.

⁶⁶ Cf., Martin Heidegger, *El Ser y El Tiempo*, p. 296.

⁶⁷ Sobre o “falar” silencioso da consciência, diz Heidegger que, “se a interpretação quotidiana conhece uma «voz da consciência», não se trata precisamente de uma fonação que praticamente nunca se dá, tomando-se antes tal «voz» como o «dar a compreender»”. IDEM, *ibidem*, p.295. Mais adiante retoma o tema esclarecendo que “a vocação carece de todo o tipo de fonação. Muito menos se formulada em palavras – e no entanto ela é tudo menos obscura e imprecisa. *A consciência fala única e constantemente no modo do calar*”. IDEM, *ibidem*, p. 298.

⁶⁸ IDEM, *ibidem*, p. 401.

dívida⁶⁹ – noção rapidamente ontologizada por Heidegger, em detrimento da sua dimensão ética de endividamento e que, portanto, não tem a ver com o conceito vulgar que dela faz o senso comum, que a entende como “endividamento para com alguém”, considerando-a antes como predicado do “eu sou”, ou como “modo de ser do ser-aí” –, conferem à consciência qualquer conotação ética, demarcando-se assim Heidegger, tanto da deontologia de Kant, como da teoria dos valores de Max Scheler, continuando, por isso, a ontologia a velar sobre o limiar da ética⁷⁰.

Ricoeur opõe a esta visão desmoralizadora da consciência, uma outra concepção que procede à estreita associação dos fenómenos da *injunção* e da *atestação*. De acordo com esta concepção e em conformidade com a metáfora da voz, uma vez que “escutar a voz da consciência significa ser-obrigado pelo Outro”⁷¹, é a noção ontológico-ética de “ser-obrigado”, que constitui o momento da alteridade próprio do fenómeno da consciência. Mas não significará isto, uma recaída na armadilha da “boa” e da “má” consciência, da qual Hegel, Nietzsche e Heidegger nos procuraram livrar?

Ricoeur considera que se a metáfora fecunda da voz foi substituída pela metáfora sufocante do *tribunal*, tal deve-se à dissociação que se veio a operar entre o estado da moralidade e a tríade ética-moralidade-convicção em cujo seio aquela, agora empobrecida pela separação, encontra o seu momento crítico e a sua referência objectiva. Ora é a tríade inteira, que agora deve ser reinterpretada em termos de alteridade da consciência, concebida como apelo que me é dirigido no sentido de “viver bem com e por outros em instituições justas”. Tal é, diz Ricoeur, “a primeira injunção”⁷². Esta imposição, porém, antes de ser lei é um mandamento da mesma natureza do da súplica que, no *Cântico dos Cânticos*, “o amante dirige ao amado: «Tu, ama-me!»”⁷³. É só, como já sabemos, porque a violência se vem instalar na relação entre o agente e o paciente da acção, que “o mandamento se torna lei e a lei em interdição: «Tu não matarás»”⁷⁴. É assim que também se produz o curto-circuito entre consciência e obrigação, ou entre consciência e interdição, donde resulta a “redução da voz da consciência ao veredicto do tribunal”⁷⁵.

⁶⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 304-314.

⁷⁰ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 402.

⁷¹ IDEM, *ibidem*, p. 405.

⁷² IDEM, *ibidem*, p. 405.

⁷³ IDEM, *ibidem*, p. 405.

⁷⁴ IDEM, *ibidem*, p. 405.

⁷⁵ IDEM, *ibidem*, p. 405.

Apesar de tudo, não devemos deixar de encetar a subida que vai da injunção/interdição à injunção do viver bem. Mas o caminho não termina aqui. É preciso prosseguir a via até à escolha moral em situação e aí reencontrar o fenómeno da convicção, por Hegel remetido para o âmbito da moralidade subjectiva, e isso com alguma razão, uma vez que é sempre em situação de solidão que (e com isto não se pretende que o elemento de subjectividade da consciência venha substituir-se à prova da norma), no trágico da acção, nós tomamos as nossas decisões mais pessoais.

A passividade do “ser-obrigado” – situação da qual a expressão “aqui contenho-me: eu não posso de outra maneira!”⁷⁶, é uma boa tradução – consiste então numa situação de escuta em que o sujeito ético se encontra relativamente à voz que, na segunda pessoa, isto é, enquanto “tu”, lhe é dirigida. Efectivamente, descobrir-se o si mesmo interpelado enquanto “tu”, pela voz que se lhe dirige no “coração do optativo do viver bem”, após a interdição de matar e após a escolha adequada à situação, é descobrir-se como suporte ético, isto é, afirma Ricoeur, é “reconhecer-se obrigado a viver bem com e pelos outros em instituições justas e a estimar-se a si mesmo enquanto portador desse desejo”⁷⁷. Desta forma, “escavando” para cá e para lá da moralidade, da qual Heidegger se queria afastar, Ricoeur consegue restabelecer a ligação da dimensão ética originária do apelo de si a uma ontologia que, apesar de tudo, não renega a herança heideggeriana. Em todo o caso, a alteridade do outro é a contrapartida, no âmbito da dialéctica dos “grandes géneros”, da passividade específica do ser-obrigado.

Mas será que a alteridade inerente à passividade interna da consciência é diferente da alteridade de outrem⁷⁸. Face às posições opostas de Heidegger, que reduz a alteridade da consciência à facticidade incarnada do próprio ser-no-mundo, e de Lévinas que procede a uma sua simétrica redução “à exterioridade do outro, manifesta no seu rosto”⁷⁹, Ricoeur opõe, de forma obstinada, o carácter original e originário daquela que lhe parece constituir a terceira modalidade de alteridade: “*o ser obrigado enquanto estrutura da ipseidade*”⁸⁰.

Para justificar o carácter irreduzível desta terceira modalidade de alteridade, Ricoeur considera a necessidade da ligação entre os conceitos de injunção pelo outro e de atestação de si. É que se tal ligação se não verificar, não há, a bem dizer, injunção

⁷⁶ IDEM, *ibidem*, p. 405.

⁷⁷ IDEM, *ibidem*, p. 406.

⁷⁸ Cf., Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la moral*, p. 484.

⁷⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 408.

⁸⁰ IDEM, *ibidem*, p. 409.

nenhuma, uma vez que nesse caso não há afectação e, conseqüentemente, “ser-obrigado”, tornando-se também, por essa razão, a meta-categoria de consciência em algo de supérfluo⁸¹. Assim, se a Heidegger, Ricoeur objecta que a atestação seja originariamente injunção uma vez que, nesse caso, aquela perderia todo o seu significado ético, a Lévinas objecta que a injunção seja originariamente atestação, sob pena de a injunção não ser recebida e o si não ser afectado sob o modo do “ser-obrigado”⁸². Neste contexto, então, “a unidade profunda da atestação de si e da injunção vinda do outro, justifica que seja reconhecida, na sua especificidade irreduzível, a modalidade de *alteridade* correspondente, no plano dos «grandes géneros», à *passividade* da consciência no plano fenomenológico”⁸³.

Em todo o caso, mantendo que a alteridade da consciência é irreduzível à alteridade de outrem, mas partilhando com Lévinas a convicção da origem em outrem da injunção, Ricoeur considera que é necessário manter uma certa equívocidade, no plano filosófico, sobre o estatuto do Outro. Será “o rosto o traço do Outro?”, será outrem? Serão os meus ancestrais? Será Deus? (Deus vivo, Deus ausente?), ou será um lugar vazio? “Sobre esta aporia do Outro, o discurso filosófico deve parar”⁸⁴.

⁸¹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 409.

⁸² Cf., IDEM, *ibidem*, p. 409. Johann Michel sublinha que é com o objectivo de “garantir uma responsabilidade por outrem, que Ricoeur preserva um resíduo de subjectividade, que *atesta* uma capacidade de manter a palavra”. Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p.100.

⁸³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 409.

⁸⁴ IDEM, *ibidem*, p. 409

3. RECONHECIMENTO E DIALECTICA DA IDENTIDADE E DA ALTERIDADE

3.1. RECONHECIMENTO E IDENTIDADE. DO RECONHECIMENTO DO “QUALQUER COISA”, AO RECONHECIMENTO DE SI

Em tempos conturbados como os de hoje, onde o ódio fundamentalista e sectário tende a ganhar cada vez mais profundas raízes, é interessante a observação de Jean Greisch, no seu artigo *Vers quelle reconnaissance?*, onde refere que, após a morte de Ricoeur, os seus leitores não poderão deixar de se perguntar sobre “quem foi este filósofo que ocupa um lugar tão singular na filosofia do século XX, que tipo de reconhecimento de si mesmo «como um outro», tornou ele possível e em que é que os grandes temas do seu pensamento podem contribuir para promover uma cultura do reconhecimento mútuo que não se reduza a uma luta mortal que não admite senão um vencedor”¹.

Se é verdade que a palavra reconhecimento é expressão adequada para designar a dialéctica do si e do outro que si, não é menos verdade que a questão do reconhecimento, que “introduz a diade e a pluralidade na constituição mesma do si”², tem presença, de uma forma mais ou menos explícita, ao longo de toda a obra de Ricoeur. Entretanto, o autor consagra a esse tema, que pela sua própria natureza é interminável, aquela que acabaria por ser a última obra por si publicada: *Parcours de la reconnaissance*, texto no qual se verifica um desenvolvimento conjunto e dialéctico dos percursos da identidade e da alteridade³.

Considerando que o filósofo não deve renunciar à pretensão de construir uma teoria do reconhecimento⁴, um pouco à imagem do que se verifica com a teoria do conhecimento, Ricoeur, sem reivindicar para esta obra esse estatuto, também não quer que a mesma seja vista como uma simples “rapsódia de ideias”⁵, uma vez que nela se traça um verdadeiro

¹ Jean Greisch, « Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 149.

² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 402.

³ Cf., IDEM, *Parcours de la Reconnaissance*, p. 362.

⁴ IDEM, *ibidem*, p. 34.

⁵ IDEM, *ibidem*, p. 357.

percurso, isto é, uma via coerente de acesso ao reconhecimento. Com efeito, dada a ligação do tema do reconhecimento à problemática da intersubjectividade (não só, como veremos, ser reconhecido implica ser reconhecido por outrem, como duas pessoas só se reconhecem verdadeiramente, quando se reconhecem mutuamente), e tendo em conta os enganos a que esse processo se acha sujeito, diz Ricoeur que “repartiu este trabalho em três linhas distintas, cujo enredamento contribuiu, por sua vez, para o delineamento de uma espécie de encadeamento digno do título de percurso. [Assim, continua o autor,] ponho em primeiro plano a progressão da temática da identidade – duplicando-a de seguida com a da alteridade – e, enfim, num plano de fundo mais dissimulado, a da dialéctica entre reconhecimento e desconhecimento”⁶.

Nesta obra, que tem na sua base um trabalho minucioso de pesquisa lexicográfica, a partir, entre outros, do *Dictionnaire de la langue française*, composto e publicado por Émile Littré, de 1859 a 1872 e, principalmente, do *Grand Robert de la langue française*, na sua décima segunda edição de 1985⁷, Ricoeur encontra o seu fio condutor na distinção entre os usos do verbo “reconhecer” na voz activa (“eu reconheço”) e na voz passiva (“eu sou reconhecido”). É que, nesta diferença revela-se uma “viragem directamente significativa no plano do encadeamento dos usos filosóficos do termo «reconhecimento», na medida em que é possível fazer corresponder à voz activa, os usos do verbo reconhecer nos quais se exprime o domínio do pensamento sobre o sentido, e à voz passiva a exigência de ser-se reconhecido”⁸.

A partir desse fio condutor desenrola-se uma dinâmica que, do reconhecimento-identificação de “qualquer coisa em geral” (a cujo nível o sujeito pretende efectivamente o domínio intelectual sobre o campo das significações e das asserções significativas), passando pelo reconhecimento de si-mesmo do si, nas diversas capacidades que modulam o seu “poder de agir, o seu *agency*”, deverá conduzir a uma situação de reconhecimento mútuo, na qual os sujeitos se encontram numa relação de reciprocidade⁹.

⁶ IDEM, *ibidem*, p. 359. Noutra passagem de *Parcours de la reconnaissance*, Ricoeur demonstra a coerência do seu livro, enunciando a sequência de momentos que o constituem. Assim, diz: “A introdução deste ensaio é consagrada às hipóteses de trabalho que presidiram à construção do argumento do livro, a saber à dinâmica que preside, primeiramente à promoção do reconhecimento-identificação, e em seguida à transição que conduz da identificação de alguma coisa em geral, ao reconhecimento por elas próprias, de identidades especificadas pela ipseidade, depois do reconhecimento de si ao reconhecimento mútuo, até à última equação entre reconhecimento e gratidão, que a língua francesa é uma das raras línguas a honrar”. IDEM, *ibidem*, p. 10

⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 15, 357.

⁸ IDEM, *ibidem*, pp. 358-359.

⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 359.

Começando pelo uso, na voz activa, do verbo “reconhecer”, que ainda quase se não distingue do de “conhecer”¹⁰, Ricoeur, no primeiro estudo de *Parcours de la reconnaissance*, intitulado *O Reconhecimento como Identificação*, procede ao exame das filosofias do juízo de Descartes e de Kant, as quais, como sublinha Françoise Dastur, “correspondem a duas concepções diferentes de identificação, como processo que permite o domínio do sujeito sobre as coisas”¹¹. Porém, embora ambos aceitem que reconhecer, quer a palavra seja ou não pronunciada, é identificar, isto é, é “captar pelo pensamento uma unidade de sentido”, para o primeiro, identificar é distinguir, enquanto que para o segundo, é religar¹².

É Descartes e não Kant, que Ricoeur toma como ponto de partida para o seu trabalho, e isso principalmente porque, como faz notar Jean Greisch, o receio, ou melhor, “«a obsessão pelo erro, que percorre todo o discurso cartesiano», acompanha igualmente a tentativa de elaborar uma teoria filosófica do reconhecimento que deverá, de uma maneira ou doutra, conceder o seu lugar à experiência do engano”¹³. Porém, o mesmo Ricoeur sabe que uma tal teoria do reconhecimento não se pode desenvolver verdadeiramente a partir do solo cartesiano, uma vez que o sujeito exposto à dúvida, ou antes, decidido a duvidar¹⁴, só toma verdadeiramente consciência da necessidade de distinguir as operações do conhecimento das do reconhecimento, se o engano decorrer não de hesitações e dificuldades subjectivas, mas de factores objectivos, uma vez que, diz, “é principalmente *a parte objecti* que o reconhecer faz valer os seus títulos”¹⁵. Trata-se aqui de o sujeito se aperceber das marcas que a mudança imprime nos seres do mundo, especialmente nos homens, como é, por exemplo, o que se verifica quando, a respeito de alguém que uma doença degenerativa destroçou, nós dizemos que se tornou irreconhecível.

Se bem que a ideia segundo a qual reconhecer alguma coisa ou alguém implica distingui-la de todas as outras, permaneça um pressuposto inultrapassável em todo o

¹⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 37. Sobre esta quase indistinção inicial entre “reconhecer” e “conhecer”, Ricoeur diz também que, “no estágio inicial do processo, a espécie de domínio que caracteriza o acto de reconhecimento, não difere de forma decisiva da que se liga ao verbo «conhecer» na voz activa”. IDEM, *ibidem*, p. 36.

¹¹ François Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, ariadne editora, Coimbra, 2006, p. 451.

¹² Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.63.

¹³ Jean Greisch, *Paul Ricoeur, l'itinérance du sens*, p. 156.

¹⁴ Descartes, René, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, pp. 113,114.

¹⁵ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 62.

processo de identificação¹⁶, Kant acentua a ideia de que reconhecer é religar, isto é, de que reconhecer consiste no estabelecimento das sínteses, que são os juízos. Com efeito, tanto o conhecimento, como o reconhecimento, são compostos por juízos, isto é, por operações do espírito que consistem em estabelecer ligações e sínteses, nomeadamente, refere Ricoeur, na sucessão, sob a égide da forma pura e a priori do tempo, da “ «síntese da *apreensão* na cognição», «síntese da *reprodução* na imaginação», «síntese da *reconhecimento* no conceito»”¹⁷. Entendida, pois, a identificação como “ligação no tempo”¹⁸, é exactamente o poder de alteração do tempo, manifesto em expressões como “ele está tão diferente!” ou “ele já não é aquilo que foi!”, que muitas vezes torna o trabalho de reconhecimento não apenas difícil, como até impossível.

Mas Ricoeur, apesar de reconhecer que “a questão da saída do kantismo é uma questão difícil”¹⁹, não segue Kant no modo idealista como este acentua o poder constituinte do sujeito que, de acordo com a sua famosa inversão ou viragem copernicana, faz com que os objectos, concebidos como fenómenos, se regulem pelo nosso modo de representação²⁰, em vez do contrário. De facto, sair do kantismo implica, num só gesto, “recusar a inversão copernicana e sair do círculo mágico da representação. [E, mais ainda, acrescenta Ricoeur,] por esse gesto, a experiência fundamental de ser-no-mundo é posta como referência última de todas as experiências particulares susceptíveis de se destacar sobre este fundo”²¹. Neste seu combate a favor da “ruína da representação” (a expressão é de Lévinas), Ricoeur toma como aliados, o Husserl da *Krisis* e o seu conceito de “mundo da vida”, Lévinas e Heidegger²².

É aquando do tratamento do tema do desconhecimento e do engano, que Ricoeur melhor clarifica o seu distanciamento face ao idealismo gnoseológico. Na verdade, depois de evocar um conjunto de episódios ilustrativos da percepção e do reconhecimento, a propósito de situações de aparição, desaparecimento e reaparição do que se presume que seja a mesma coisa, acentuando em especial as situações em que “a mudança faz corpo com o tempo que passa”²³, Ricoeur precisa que o uso, com conhecimento de causa, do termo reconhecimento, enquanto distinto do de conhecimento, tem lugar exactamente nos

¹⁶ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 45.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, pp. 72-73.

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 86.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 87.

²⁰ Cf., Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, p. 22.

²¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 90.

²² Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 91-94.

²³ IDEM, *ibidem*, p. 99.

casos em que “ a fase de desaparecimento dá lugar a mudanças tais na aparência da coisa que entretanto reapareceu, que nós falamos de alteração”²⁴. Mas aí pode acontecer o engano e, em casos extremos, pode mesmo ter lugar o irreconhecível. E o engano em que pensamos não é aquele que é devido a razões de ordem subjectiva, mas a razões objectivas, que se prendem com mudanças ocorridas nas coisas e, sobretudo, nas pessoas, devido a doenças, a acidentes, ou à simples passagem do tempo, tempo, a respeito do qual Ricoeur, contra a visão idealista que dele Kant forma, defende a sua natureza ontologicamente realista, objectiva e empírica. De facto, como diz Françoise Dastur, traduzindo o pensamento de Ricoeur, só se pode falar verdadeiramente de reconhecimento, quando “o processo de identificação não se limita à apreensão de traços específicos que permanecem constantes, como é o caso das coisas, mas quando, como acontece com as pessoas, a única coisa que pode ser reconhecida, é a permanência de um sentido ou de um modo de ser através da mudança”²⁵

Tomando como pano de fundo alguns momentos da cultura e da filosofia gregas nas quais deparamos com temas e com personagens que “são «centros de decisão» e seres capazes de «reconhecimento e de responsabilidade» ”²⁶, nomeadamente a narrativa por Homero, na *Odisseia*, do regresso a casa e do reconhecimento de Ulisses; o trágico reconhecimento de si, através do sofrimento, de Édipo, que na peça *Édipo em Colono* de Sófocles, analisando retrospectivamente os seus actos passados, proclama a sua inocência; e ainda a teoria aristotélica da decisão onde, no âmbito da sabedoria prática, pontificam os conceitos de *phronesis* e de *phronimos*²⁷, Ricoeur, no segundo estudo de *Parcours de la reconnaissance*, centrado em torno do agir e do seu agente, faz o trânsito da identificação do “qualquer coisa” e do “qualquer um”, situação dramatizada pela experiência do irreconhecível, para o “si-mesmo que se reconhece [e atesta] nas suas capacidades”²⁸.

No segundo capítulo do segundo estudo referido, Ricoeur retoma os temas fundamentais da hermenêutica do si desenvolvida em *Soi-même comme un autre*, procedendo dessa maneira ao conhecimento de si, não, como sabemos já, “a partir da simples introspecção, mas do re-conhecimento de si através de uma reflexão sobre o poder

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 100.

²⁵ Françoise Dastur, « Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 452.

²⁶ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 124.

²⁷ Pela nossa parte, abordaremos esta problemática no terceiro capítulo deste nosso trabalho.

²⁸ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 360.

dizer, poder fazer e o poder narrar-se de um sujeito que se não pode atestar a si mesmo senão através dos seus poderes”²⁹. Aqui reencontramos efectivamente, se bem que agora com o nome de reconhecimento, o conceito-chave de *Soi-même comme un autre*, que é o conceito de atestação. Com efeito, após assinalar a sinonímia, na ordem epistémica, entre atestação e reconhecimento, Ricoeur afirma: “tenho confiança que «eu posso», eu atesto-o, eu reconheço-o”³⁰.

Em *Parcours de la reconnaissance*, porém, diferentemente de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur acrescenta à lista das quatro capacidades estudadas nesta obra, as da memória (capacidade de se recordar) e da promessa (capacidade de cumprir o prometido). Procura, de seguida, pensar em conjunto estas duas formas de reconhecimento de si que, apesar de contrárias (uma, retrospectiva, está voltada para o passado e a outra, prospectiva, voltada para o futuro) e apesar de se “colocarem diferentemente na dialéctica da mesmidade e da ipseidade”³¹, conferem ao reconhecimento de si, toda a sua amplitude temporal. Na verdade, fundado tanto numa história de vida, como em compromissos e expectativas futuras, tal reconhecimento proporciona-nos uma imagem do si-mesmo na sua distensão temporal para o passado (memória) e para o futuro (a promessa), mas enraizado num presente entendido como presença e como iniciativa. Efectivamente, com palavras suas, diz Ricoeur que, à curta lista de capacidades apresentadas em *Soi-même comme un autre* acrescenta agora “o par da memória e da promessa, através do qual a temporalidade do si se desenvolve nas duas direcções do passado e do futuro, ao mesmo tempo que o presente vivido revela a sua dupla valência de presença e de iniciativa”³².

Se, quer a memória, quer a fidelidade à palavra dada na promessa são capacidades constitutivas do humano, Ricoeur considera que, porém, não se pode dissociar delas o negativo que lhes é inerente: o esquecimento no caso da memória e a traição no caso da promessa. Na verdade, diz o nosso autor, referindo-se a ambas essas capacidades, que “o seu contrário faz parte do seu sentido: recordar-se é não esquecer; manter a sua promessa é não trair”³³. Por isso, nas análises que efectua destas capacidades, a sombra do seu negativo não deixa nunca de estar presente.

²⁹ François Dastur, « Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 452.

³⁰ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 360.

³¹ Diz Ricoeur que, “com a memória, o acento principal recai sobre a mesmidade, sem que a característica da identidade pela ipseidade seja totalmente ausente; com a promessa, a prevalência da ipseidade é tão massiva que a promessa é frequentemente evocada como paradigma da ipseidade”. IDEM, *ibidem*, p. 165.

³² IDEM, *ibidem*, p. 361.

³³ IDEM, *ibidem*, p. 166.

Sobre este ponto é lícito, porém, e é o que Jean Greisch faz, que nos questionemos sobre se isto que foi dito a respeito da memória e da promessa, não se passará também com as quatro capacidades tratadas em *Soi-même comme un autre*, uma vez que todas elas têm também o seu próprio negativo: o mutismo, a inactividade, a incapacidade de narrar e, enfim, a irresponsabilidade de quem é incapaz de assumir os seus actos. Ora, pergunta-se Jean Greisch, “é assim tão evidente que todos estes «não-poderes» não são também eles constitutivos do sentido destas capacidades, como no caso da memória e da promessa, em que «o seu contrário faz parte do seu sentido?»³⁴.

Uma outra questão também ela levantada por Jean Greisch, prende-se com o facto do silêncio a que foi votada outra das capacidades mais notáveis do Homem, aquela com que termina o epílogo de *La mémoire, l’histoire, l’oublie*. Estamos a referir-nos à capacidade de perdoar, capacidade cuja análise pode contribuir quer para o reconhecimento de si, quer para o reconhecimento mútuo. Aqui poder-se-ia objectar, dizendo que esta é uma questão prematura, uma vez que se pode perdoar aos outros, mas não a si mesmo. Mas em todo o caso, “aquele que diz «eu não me perdoar ter feito isso» encontra-se também ele comprometido num trabalho de reconhecimento de si, do qual a expressão mais alta, e por isso também a mais difícil, o último «combate pelo reconhecimento», para o exprimir em termos hegelianos, é a procura de perdão”³⁵.

Mas Ricoeur não se interessa apenas pelas expressões individuais do “eu posso”, procedendo por isso (com base no mesmo fundamento antropológico, o da “caracterização do humano em geral pelo seu poder de agir, pela sua *agency*”³⁶), a um alargamento do conceito de capacidade, das suas formas individuais às suas formas sociais. É que, na verdade, o “eu” da expressão “eu posso”, também pode ser um “nós”, isto é, um agente ou uma identidade colectiva, dotada, como diria Amartya Sen – o célebre economista, nascido em 1933, no então Bengala Ocidental, prémio Nobel da economia em 1998, e que, contra o modelo do *homo economicus*, reintroduz considerações de ordem ética na teoria económica – de um certo número de capacidades, isto é, de direitos e de capacidades reais de escolha de modos de vida, decorrentes da “avaliação das situações” e dos contextos.³⁷

Dado que “as capacidades não são constatadas, mas atestadas” – se bem que não haja equivalente no plano da acção colectiva para o reconhecimento-atestação das

³⁴ Jean Greisch, « Vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 161

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 162.

³⁶ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 200.

³⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 209-216.

capacidades individuais³⁸ –, pelo que devem ser avaliadas, Ricoeur, para quem, por isso, a ideia de capacidade não é eticamente neutra³⁹, entende a capacidade de agir, não apenas como liberdade em sentido negativo, isto é, como ausência de obstáculos, mas como liberdade positiva, isto é, como capacidade de a pessoa poder escolher, empenhar-se e viver a vida que ela própria escolheu⁴⁰. Vista na relação com a liberdade assim entendida no seu sentido prático, “a atestação torna-se em reivindicação, direito de exigir, sob a sigla da ideia de justiça social”⁴¹.

3.2. RECONHECIMENTO E ALTERIDADE. A MUTUALIDADE DO DOM E O RECONHECIMENTO

Se no primeiro estudo, onde se trata da identificação do “qualquer coisa em geral”, a relação entre o mesmo e o outro é uma relação de exclusão – mantendo-se esta ideia válida, quer nos situemos ao nível do juízo teórico de percepção, quer ao nível do juízo prático de escolha. No primeiro caso, identificar é distinguir, enquanto que no segundo, a escolha apresenta-se sob a forma de uma alternativa: ou se escolhe uma coisa ou outra⁴² –, no segundo estudo, onde se procede à passagem do “qualquer coisa ao si”, a ideia de reconhecimento “eleva-se de um estatuto lógico, dominado pelo princípio de exclusão entre o mesmo e o outro, a um estatuto existencial, em virtude do qual o outro é susceptível de afectar o mesmo”⁴³. Esta dialéctica do mesmo e do outro que, porém, é aqui apenas a florada por referência às ideias “de ajuda e de obstáculo ao exercício das capacidades próprias”⁴⁴, constituirá, sob a figura do reconhecimento mútuo, o núcleo central do terceiro e último estudo de *Parcours de la reconnaissance*.

Entretanto, há que esclarecer que as aquisições conseguidas ao nível do reconhecimento-atestação não são perdidas, nem muito menos abolidas, com a passagem ao estágio do reconhecimento mútuo. E isso até porque, paralelamente ao percurso da identidade, vem-se já desenvolvendo o percurso da alteridade, que “encontra o seu apogeu

³⁸ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 206.

³⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 218.

⁴⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 211.

⁴¹ IDEM, *ibidem*, p. 217.

⁴² Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 223, 224.

⁴³ IDEM, *ibidem*, p. 225.

⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 225.

na mutualidade”, onde o esquema kantiano da acção recíproca encontra a sua melhor concretização⁴⁵. De facto, já no próprio reconhecimento-identificação do “qualquer coisa em geral”, nós encontramos indícios de intersubjectividade, uma vez que, enquanto acto de linguagem, o dito nesse, como em todo o juízo, supõe não apenas a presença do locutor, como ainda a do outro, neste caso do ouvinte, de quem se espera a aprovação⁴⁶.

Depois disso, agora ao nível do reconhecimento de si, e porque “auto-asserção não significa solipsismo”⁴⁷, se a análise das capacidades, consideradas apenas enquanto potencialidades, permite a abstracção da intersubjectividade, o mesmo já não acontece aquando da passagem da capacidade ao seu exercício efectivo, onde a presença do outro é sempre pressuposta. É o que acontece com a capacidade de dizer, uma vez que quem diz, diz a alguém, na expectativa de ser ouvido e compreendido. Quanto ao poder-fazer, “o exercício desta capacidade de fazer com que ocorram eventos no mundo físico e social, desenvolve-se em regime de interacção onde o outro pode desempenhar o papel de obstáculo, de ajuda ou de cooperação”⁴⁸. Relativamente ao poder-contar, também a narrativa, enquanto forma de dizer, exige um receptor, uma orelha, alguém que compreenda. Quanto à imputabilidade, diz Ricoeur que “é sobre o olhar do juiz, portador mais frequentemente da censura do que do louvor, que o sujeito confessa ser o verdadeiro autor do seu acto”⁴⁹.

Mas a intersubjectividade está já também presente no par da memória e da promessa, que vem, como vimos, conferir ao homem toda a sua dimensão temporal. Mas não é da mesma maneira que num e noutro dos elementos do par, se apresentam o reconhecimento no tempo e o reconhecimento perante outrem. No que respeita à memória, acontece que a relação da minha memória à memória dos outros pode assumir formas diversas, que vão da partilha de recordações no plano interpessoal da amizade e da evocação pública de episódios de uma história comum, à “conflitualidade na competição entre memórias que divergem a respeito dos mesmos acontecimentos”⁵⁰. No âmbito da promessa, a relação entre reconhecimento no tempo e reconhecimento perante outrem, assume formas diferentes. Isso, desde logo, porque na promessa, que é sempre perante outrem e a favor de outrem, o “face a outrem”, isto é, a relação intersubjectiva passa para

⁴⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 362.

⁴⁶ IDEM, *ibidem*, p. 367.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, p. 363.

⁴⁸ IDEM, *ibidem*, p. 365.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 366.

⁵⁰ IDEM, *ibidem*, p. 366.

primeiro plano. Depois, porque a promessa compromete não só o futuro (serei capaz de manter a palavra dada?), mas também a credibilidade presente de quem promete.

São, pois, diversas as formas como a referência a outrem se apresenta como implícita no reconhecimento de si. Em todo o caso, é ao nível do reconhecimento mútuo, que a alteridade encontra o ponto máximo da sua efectuação.

Ricoeur tem bem a noção de que o exercício ou o pôr em prática da sua capacidade de agir pelos sujeitos, não se faz à margem da situação ou do contexto social em que se inserem, isto é, como refere Françoise Dastur, “de um espaço social essencialmente definido por relações de reciprocidade que todos os seus membros estabelecem entre si”⁵¹. Porém, para o nosso autor, longe de ser originária, a categoria existencial de reciprocidade é uma categoria derivada da de dissimetria, esta sim originária na relação entre o “eu” e o “outro que eu”. Desta dissimetria originária, a fenomenologia oferece-nos duas versões claramente opostas, “consoante ela tome por pólo de referência o “eu” ou o “outro”. Uma, a de Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, é uma fenomenologia da percepção; a sua aproximação é, neste sentido, teorética; a outra, a de Lévinas, em *Totalidade e Infinito* e em *Autrement qu’être ou au dela de l’essence*, é francamente ética e, por implicação, deliberadamente anti-ontológica”⁵².

Neste ponto Françoise Dastur, faz notar a falta de um terceiro interlocutor, que, do seu ponto de vista, poderia ser Heidegger ou Merleau-Ponty, uma vez que tanto um como outro “abriram uma terceira via a partir da qual se pode pensar a mutualidade sem, porém a confundir com esta união fusional, acerca da qual Ricoeur sublinha o perigo de uma tentação identitária que consiste no dobrar-se sobre si de uma identidade colectiva concebida à maneira da identidade-idem”⁵³. De qualquer maneira, a mesma autora concorda que esta redução do campo fenomenológico às posições de Husserl e de Lévinas encontra a sua explicação no facto de nestes autores a dissimetria se apresentar “sob a sua forma mais radical”. Com efeito, como sabemos já⁵⁴, enquanto que em Husserl, na *Quinta Meditação* cartesiana, ela procede do pólo eu para o pólo outro, acontece o contrário em Lévinas, que em *Totalidade e Infinito* e em *Autrement qu’être ou au dela de l’essence*, toma o pólo do outro como ponto de partida.

⁵¹ Françoise Dastur, « Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 454.

⁵² Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 228.

⁵³ Françoise Dastur, « Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 454.

⁵⁴ Ver ponto 2.2 deste capítulo deste trabalho.

Apesar de Husserl e Lévinas apresentarem o problema da dissimetria originária do ego e do alter-ego, a partir de pontos de vista opostos, Ricoeur, recusa deixar-se aprisionar pela alternativa da escolha de um entre os dois, considerando que “as duas aproximações têm cada uma delas a sua legitimidade, e o nosso próprio discurso não exige de maneira nenhuma que nós decidamos em favor de uma ou de outra; o que nos importa, é a seriedade com que cada um dos dois parceiros se emprega em superar a dissimetria que, de uma certa forma, persiste como pano de fundo das experiências de reciprocidade e não deixa de apresentar esta mesma reciprocidade como uma ultrapassagem para sempre inacabada da dissimetria”⁵⁵.

Admitindo que a problemática “do ser entre e do ser com”, isto é, que a problemática do agir e da interação social, é de natureza essencialmente política⁵⁶, Ricoeur, sem esquecer a dissimetria originária entre o eu e o outro que eu, defronta-se agora com a questão do reconhecimento recíproco, considerando que tal investigação – apesar do risco de o reconhecimento recíproco não conseguir jamais pôr fim ao “*desconhecimento*, no sentido de *negação do reconhecimento*”⁵⁷ – se pode resumir a “uma luta entre o desconhecimento de outrem, ao mesmo tempo que a uma luta pelo reconhecimento de si-mesmo pelos outros”⁵⁸.

Concedendo a Hegel um lugar de destaque, Ricoeur vê na problemática hegeliana do reconhecimento uma réplica moral ao desafio constituído por uma interpretação naturalista das “fontes da política”, mais especificamente, da teoria hobbesiana do “estado de natureza”. Na verdade, vendo no “estado de natureza” descrito pelo autor de *Leviatã*, uma como que teoria do *desconhecimento originário*, Ricoeur quer saber se na base do humano viver-em-conjunto estará o motivo originariamente moral que Hegel identifica com o “desejo de ser reconhecido”⁵⁹.

Segundo Hobbes, anteriormente à constituição das sociedades politicamente organizadas, o homem, dominado pelas paixões primitivas da competição, da desconfiança e da glória, encontra-se num “estado de natureza”, em permanente “guerra de todos contra todos”. Mas esta situação em que a natureza dissocia os homens, fazendo deles inimigos

⁵⁵ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 228.

⁵⁶ IDEM, *ibidem*, p. 239.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 239.

⁵⁸ IDEM, *ibidem*, pp. 370- 371.

⁵⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 239,241.

uns dos outros e tornando-os capazes de se atacarem e matarem uns aos outros⁶⁰, não é uma situação satisfatória, pelo que, para evitarem esta situação terrível de constante insegurança e medo, eles decidem, através de um pacto, impor sobre si próprios um conjunto de limitações, delegando no Estado (um homem ou uma assembleia de homens), “naquele *Deus Mortal*, ao qual devemos, abaixo do *Deus Imortal*, a nossa paz e defesa”⁶¹, o direito de se governarem a si mesmos.

Nesta teoria de Hobbes sobre o “estado natural” e a passagem à sociedade civil, a partir de um pacto e de uma transferência de poderes, fundados no temor de uma morte violenta, Ricoeur aponta a grande falha, que se prende com a ausência da dimensão cooperante da alteridade na constituição da ipseidade. Por isso, recordando Leibniz, o nosso autor fala da necessidade de colocar outrem no coração do direito, e assim, depois de citar fórmulas leibnizianas, como a de “fazer da felicidade de um outro a nossa própria felicidade”, conclui que “todas estas fórmulas leibnizianas atestam que não é apenas a invenção do sujeito de direito que importa à nossa história conceptual da ideia de reconhecimento mútuo, mas a junção entre ipseidade e alteridade na ideia mesma do direito”⁶².

Para Hegel, aquele que trouxe definitivamente o tema do reconhecimento para o âmbito da filosofia política⁶³, o desejo de ser reconhecido desempenha um papel determinante no “querer viver em conjunto” do homem. Por isso, nele, o desejo e a luta pelo reconhecimento (expressão onde em Hegel muito bem se associam a consciência de si e a orientação para outrem), como que substituem o medo de uma morte violenta e a luta pela sobrevivência, que caracterizam a condição natural do homem, segundo Hobbes.

Ricoeur propõe-se a reactualização sistemática do tema hegeliano da luta pelo reconhecimento, a partir da leitura de uma obra de Axel Honneth⁶⁴, na qual o autor – para evitar quer o deslizamento desse tema para a banalização (o que aconteceria na ausência de uma estrutura especulativa forte), quer o risco de o conceito de reconhecimento rodar no

⁶⁰ Cf., Thomas Hobbes, *Leviatã*, trad. port. J. P. Monteiro e Maria B. N. da Silva, 3ª Edição, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2002, cap. XIII, p. 111.

⁶¹ IDEM, *ibidem*, cap. XVII, p. 146. Explicitando que o fim do Estado é a segurança particular, Hobbes refere que “o fim último, causa final e desígnio dos homens (que amam naturalmente a liberdade e o domínio sobre os votos), ao introduzir aquela restrição sobre si mesmos sob a qual os vemos viver nos Estados, é o cuidado com a sua própria conservação e com uma vida mais satisfeita”. IDEM, *ibidem*, cap. XVII, p. 143.

⁶² Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 251.

⁶³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 265.

⁶⁴ Axel Honneth, *La lutte pour la reconnaissance. Grammaire morale des conflits sociaux*, Paris, Cerf, 2000

vazio (o que aconteceria na ausência de um fundamento empírico) – articula o argumentário especulativo de Hegel, com a teorização das interações entre os indivíduos, desenvolvida por George Herbert Mead, a partir de uma base empírica⁶⁵.

Conhecendo de Hegel o papel dinâmico desempenhado pelo negativo como motor da luta pelo reconhecimento, Ricoeur e Honneth empenham-se na reconstrução de uma filosofia contemporânea da luta pelo reconhecimento, a partir dos três modelos de reconhecimento intersubjectivo situados, respectivamente, sob a égide do amor, do direito e da estima social, aos quais correspondem três figuras de negação do reconhecimento, nomeadamente, a humilhação, a exclusão e a intolerância, as quais são “susceptíveis de fornecer sob o modo negativo uma motivação moral às lutas sociais”⁶⁶. Ricoeur considera que este pôr em paralelo dos três modelos de reconhecimento herdados de Hegel, com as correspondentes formas negativas do não reconhecimento e do desprezo, geradoras do sentimento de indignação, constitui “a contribuição mais importante da obra de Honneth para a teoria do reconhecimento na sua fase post-hegeliana”⁶⁷.

Porém, no final do percurso que efectua por estas três figuras da luta pelo reconhecimento, e depois de assinalar a abordagem, por Charles Taylor, do problema do multiculturalismo e da política do reconhecimento da identidade distinta das minorias culturais desfavorecidas, Ricoeur chama a atenção para a necessidade de uma vigilância crítica face à identificação entre luta pelo reconhecimento e luta por mais tolerância, considerando, segundo palavras de Jean Greicsh, que “é preciso resistir à tentação da banalização, que torna as diferenças de tal maneira diferentes que elas acabam por se tornar indiferentes”⁶⁸. Face a isto, há que procurar equilíbrios justos, compromissos negociados entre os efeitos “homogeneizadores do universal idêntico e um particularismo [tradicionalmente a cultura hegemónica do homem branco do sexo masculino⁶⁹] que se disfarça em princípio universal”⁷⁰.

⁶⁵ Cf., Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 273,274.

⁶⁶ IDEM, *ibidem*, p. 275.

⁶⁷ IDEM, *ibidem*, p. 275.

⁶⁸ Jean Greicsh, « Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 168. Cf., também, Cf., Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 310-315.

⁶⁹ Cf., Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 314.

⁷⁰ Jean Greicsh, « Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 168.

No final do percurso que efectua porém, como há pouco íamos a dizer, é a ideia mesma de luta que Ricoeur questiona⁷¹, interrogando-se sobre se a procura e a luta pelo reconhecimento, nos planos afectivo, jurídico e social, “pelo seu estilo militante e conflitual, não se transforma numa procura indefinida”, num “mau infinito”, que encontra a sua melhor tradução na figura hegeliana da “consciência infeliz”⁷². E não se pense que esta tentação pelo “mau infinito” é meramente hipotética, uma vez que, e em jeito de resposta à pergunta que o autor coloca sobre quando é que “um sujeito se considerará verdadeiramente reconhecido?”⁷³, são conhecidas da experiência corrente situações, tanto individuais como colectivas, daqueles temperamentos sempre insatisfeitos, sempre reivindicativos, que consideram que nunca lhes é concedido o reconhecimento a que julgam que têm direito.

Ricoeur considera que no desejo e na procura pelo homem do pleno reconhecimento de si, a alternativa à ideia de luta, deve ser procurada nas “experiências pacíficas de reconhecimento mútuo”⁷⁴. Estas, porém, apesar do carácter excepcional e provisório de que se revestem, carácter que as assemelha a situações de trégua ou armistício, comprovam, apesar de tudo, que o reconhecimento pode ter efectivamente lugar. A cultura ocidental delineou o modelo de três dessas experiências a que, com outros autores, Ricoeur dá o nome de “estados de paz”. São eles a *filia* ou a amizade em sentido aristotélico; *eros*, entendido no sentido platónico como desejo de ascensão espiritual; *ágape*, o amor ou caridade no sentido bíblico e pós-bíblico⁷⁵.

Destes estados de paz, Ricoeur privilegia o *ágape*, cuja caracterização, no quadro da sociologia da acção de Luc Boltanski, implica a sua demarcação, tanto dos outros dois estados de paz referidos, como ainda da justiça. Assim, comparando-a com esta última, considera que se a justiça, para além de não ser capaz de pôr fim à disputa “aberta pela violência e reaberta pela vingança”, comporta ainda potenciais conflitos, por virtude da pluralidade de princípios de justificação que contém. Por sua vez o *ágape*, que dá sem esperar receber nada em troca, ignorando a comparação e o cálculo, torna inútil toda a

⁷¹ Cf., Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 314. Ricoeur fala mesmo, a respeito do processo inteiro que percorreu, de “um sentimento de mal-estar que afecta as pretensões ligadas à ideia mesma de luta”. IDEM, *ibidem*, p. 316.

⁷² Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 317,318.

⁷³ IDEM, *ibidem*, p. 316.

⁷⁴ IDEM, *ibidem*, p. 319.

⁷⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 319,320.

referência à equivalência, o que lhe permite “suspender a disputa, mesmo na justiça”. Em todo o caso, há que notar que o “esquecimento das ofensas que ele inspira não consiste em as afastar, e muito menos em as recalcar, mas em «deixar para lá», segundo as palavras de Hannah Arendt sobre o perdão”⁷⁶. Para além do mais, enquanto que o discurso do *ágape* é um discurso de louvor, um discurso que se proclama e cujo paradigma é o belo hino ao amor e à caridade da Primeira epístola de Paulo aos Coríntios (VII, 13), a linguagem da justiça é a linguagem prosaica da argumentação. E no tribunal, como sabemos, “a argumentação põe-se ao serviço da disputa, à qual se opõem os estados de paz”⁷⁷. Relativamente à *filia*, da qual se acha próximo, o *ágape* distingue-se dela, uma vez que esta supõe a reciprocidade, que a aproxima da justiça. Visto em relação ao *eros* platónico, falta ao *ágape* aquele sentimento fundo de privação que em *eros* desperta e alimenta o desejo de ascensão espiritual.

Entretanto, relativamente à teoria do *ágape*, enquanto experiência de pura e absoluta generosidade, coloca-se o problema central do seu estatuto. Com efeito, será ele real, isto é, refere-se ele a acções efectivas, concretizadas realmente por pessoas? Ou será um ideal apenas parcialmente realizável? Ou ainda, não será ele apenas uma utopia, um ideal irrealizável, ou mesmo uma ilusão e um engano?

Ricoeur, ainda com Boltanski, apesar da desproporção que se verifica entre as ordens do amor e da justiça, que Pascal, no seu famoso fragmento sobre as ordens de grandeza, leva ao extremo, considerando ser a caridade de uma ordem “infinitamente superior”⁷⁸, é de opinião que é na dialéctica entre o amor e a justiça que deverão ser buscadas as provas da credibilidade do discurso do *ágape*. Porém, tendo em conta as múltiplas diferenças que apontámos, será que é “possível lançar uma ponte entre a poética do *ágape* e a prosa da justiça, entre o hino e a regra formal?”⁷⁹. Tal ponte deverá, de facto, ser lançada. E isso, até porque ambos os regimes de vida, segundo o *ágape* e segundo a justiça, apontam na mesma direcção, a direcção do mundo humano da acção, onde deverão ganhar vida, manifestando-se como competências reais do homem.

Mas para que tal venha a ter lugar, é preciso que neste mundo mercantilizado, onde a troca é o modo de relação social predominante e a justiça se expressa sob a forma da

⁷⁶ IDEM, *ibidem*, p. 322.

⁷⁷ IDEM, *ibidem*, p. 325.

⁷⁸ Pascal, Blaise, *Pensamentos*, trad. port. Américo de Carvalho, Pub. Europa-América, Lisboa, 1978, secção XII, p. 324.

⁷⁹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 326.

regra de equivalência, o homem do *ágape*⁸⁰ (que é o homem do primeiro gesto, o do dom, isto é, do gesto de dar generosamente, sem nada esperar em troca) e o homem da justiça (que é o do segundo gesto, o do contra-dom, isto é, o do gesto de retribuição que repõe o equilíbrio), estejam “prontos a fazer concessões e a negociar um compromisso aceitável entre a generosidade pura que se exclui do mundo e a segurança fundada apenas na regra de equivalência”⁸¹.

Com base neste pano de fundo, Ricoeur vai prosseguir a sua investigação tendo em vista a fundamentação da experiência pacífica do reconhecimento mútuo em que o *ágape* consiste, a partir da problemática complexa e paradoxal do dom e do contra-dom. Com esse objectivo, o autor procede à recuperação da obra de 1924 de Marcel Mauss, *Essai sur le don*, e da discussão suscitada por essa obra, em torno do significado a atribuir à troca de dons observada por Mauss entre os maoris da Nova Zelândia.

Marcel Mauss, que integrou o dom no âmbito geral das trocas e nomeadamente das trocas mercantis, das quais constituiria a forma arcaica, considera que o enigma desse tipo de práticas não reside “na obrigação de dar, nem mesmo na de receber, mas na de retribuir”⁸², e adopta, para compreender este tipo de trocas, a explicação dada pelos próprios indígenas, considerando que é o próprio dom que é habitado por uma força mágica, o *hau*, que obriga à retribuição.

Claud Lévi-Strauss, por sua vez, na Introdução que faz à obra de Mauss, manifesta a sua insatisfação face à explicação por este apresentada para o enigma da retribuição, considerando que deverá existir uma explicação racional para o facto. E tal explicação encontra-a numa simples regra lógica, à qual os indivíduos obedecem, uma vez que traduz uma sua necessidade inconsciente⁸³, a regra da reciprocidade que preside às trocas. Relativamente a esta interpretação de Lévi-Strauss, há que notar que, se bem que a tese estruturalista proceda à desmaterialização da força que o pensamento mágico atribui ao presente (*cadeau*) enquanto coisa trocada, ela não deixa de se manter na mesma linha do pensamento mágico, uma vez que a reciprocidade desempenha, também ela, a função de terceiro, “análogo, neste sentido, ao *hau* evocado pelos indígenas maoris”⁸⁴. Ainda

⁸⁰ Segundo Ricoeur, neste mundo, onde prevalecem o cálculo e a equivalência, o homem do *ágape*, ignorando a obrigação de retribuir e incapaz de justificação, acha-se, um pouco à maneira da figura do *Idiota* de Dostoiévski, desenquadrado e perdido. Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 326,327.

⁸¹ Jean Greisch, « Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 170.

⁸² Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 328.

⁸³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 329.

⁸⁴ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 341,342.

relativamente à tese de Lévi-Strauss, Claude Lefort, foi dos primeiros a criticar o seu objectivo de reduzir o espaço social a um universo “calculável por regras”, uma vez que a assim ser, “é o significado mesmo do dom que é eliminado”⁸⁵. No âmbito ainda da lógica da reciprocidade, Mark Rogin Anspach é de opinião que não se pode reduzir uma relação de reciprocidade à troca entre dois indivíduos, uma vez que se verifica em cada caso a emergência de um terceiro, mesmo que este terceiro não seja senão “a própria relação que se impõe como actor de corpo inteiro”⁸⁶.

Deve notar-se que neste quadro teórico, desenvolvido à margem do domínio da sociologia da acção, no qual nos vínhamos movendo, prevalece a lógica da reciprocidade, não havendo, portanto, à partida, lugar para o *ágape*. Na verdade, a lógica da reciprocidade, que envolve a vingança, o dom e a troca mercantil, que constituem as suas figuras elementares, é uma lógica circular, sendo que este círculo tanto pode ser virtuoso, como o do dom (dom *versus* contra-dom), como vicioso, à imagem da vingança (maldade *versus* maldade). Põe-se, por isso, o problema da transição de um círculo, o negativo da vingança, expresso na regra “matar quem matou”, ao outro, ao círculo virtuoso, positivo, do dom. Tal passagem pode ter lugar a partir de diferentes gestos, como, por exemplo, o da *oferenda em sacrifício*, do indivíduo que se apresenta ao carrasco dando-lhe a sua cabeça a cortar, o da *renúncia* à retribuição da violência com violência, o da *recusa* do princípio de “matar quem matou”, etc.⁸⁷.

Mas o próprio círculo do dom pode tornar-se vicioso, uma vez que, à luz de uma “visão sistemática”, a sequência dom contra-dom, pode revelar-se de natureza paradoxal, e o paradoxo pode enunciar-se com um conjunto de perguntas como as que se seguem: “como é que o donatário é obrigado a retribuir? E se este último é obrigado a retribuir, como é que o primeiro dom pode ter sido generoso? Por outras palavras, reconhecer um presente (*cadeau*) retribuindo-o não é destruí-lo ou anulá-lo enquanto presente? [É que] se o primeiro gesto, o gesto de dar é de generosidade, o segundo, sob a obrigação de retribuir, anula a gratuitidade do primeiro”⁸⁸.

Para fugir a este círculo assim tornado vicioso, Ricoeur sugere, em primeiro lugar, que prestemos atenção sobretudo às “operações discretas” entre os actores quando eles reconhecem o dom como dom, de forma a assim preservarmos a dimensão “imaneente da

⁸⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 329.

⁸⁶ IDEM, *ibidem*, p. 330.

⁸⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 332.

⁸⁸ IDEM, *ibidem*, p. 332.

mutualidade”, oposta à autotranscendência da reciprocidade⁸⁹; em segundo lugar, é preciso que mudemos de plano, regressando da questão “porquê retribuir?” à questão “porquê dar?”. Desta forma o dar em retribuição coloca-se no rasto da generosidade do primeiro dom e assim, “alguma coisa do «dar sem esperar retribuição» do *ágape* poderá então ser retida na prática da retribuição”⁹⁰. Com efeito, aqui – em contraste com o mercado que é, pode dizer-se, reciprocidade sem mutualidade, uma vez que o pagamento põe fim às obrigações mútuas dos actores –, o acento é posto no fenómeno do dar, mais do que sobre a exigência do retorno do dom. Assim, portanto, “retribuir um dom, reconhecer a generosidade do primeiro doador por um gesto correspondente de reciprocidade, é reconhecer a *relação* da qual o presente (*cadeau*) precedente não é senão um veículo”⁹¹.

Mas Ricoeur não se fica por aqui e vai mais além, propondo-se agora, com recurso ao conceito de reconhecimento mútuo, desenvolver um discurso a favor da mutualidade das relações entre os actores da troca, em contraste com o conceito de reciprocidade, que teoricamente se encontra na base das transacções entre os agentes sociais. Na verdade, para que as coisas fiquem claras, o autor tem o cuidado de definir com rigor o significado que atribui aos conceitos de mutualidade e de reciprocidade, dizendo que, “por convenção de linguagem, eu reservo o termo de «mutualidade» para a troca *entre* indivíduos e o de «reciprocidade» para as relações sistemáticas, de que os laços de mutualidade não constituem senão uma das figuras «elementares» da reciprocidade”⁹². O contraste assim estabelecido entre mutualidade e reciprocidade constituirá, adverte ainda Ricoeur, o pressuposto fundamental da tese que desenvolverá com base na ideia de reconhecimento mútuo simbólico.

É na obra de Marcel Henaff, *Le Prix de la vérité*, que o nosso autor colhe a ideia de resolver o “enigma do dom recíproco cerimonial”, com base na noção de reconhecimento mútuo simbólico⁹³. Tal investigação implica, porém, a realização de um desvio, pela categoria não mercantil do “sem preço”, introduzida na nossa cultura pela prática educativa de Sócrates que, em contraste com os sofistas que se faziam pagar pela sua actividade de professores, ensinava sem exigir salário, aceitando, quanto muito, “presentes que o honravam ao mesmo tempo que honravam os deuses”⁹⁴. No fundo, aquilo de aqui se trata é

⁸⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 334,335.

⁹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 336.

⁹¹ Mark Rogin Anspach, cit. in IDEM, *ibidem*, p. 336.

⁹² IDEM, *ibidem*, p. 338.

⁹³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 339.

⁹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 339.

de pensar uma relação de troca que não sendo de tipo mercantil, conduz ao cruzamento da problemática do sem preço com a de dom.

Designando como “cerimonial” a troca descrita por Mauss, a tese de Henaff supõe a ruptura, por um lado, com a interpretação moralizante do dom e, por outro lado, com a interpretação economicista que, como pretendia Mauss, faz dele uma forma arcaica da troca mercantil. Não! O dom recíproco cerimonial, sem ser um ancestral, um concorrente ou um substituto da troca mercantil, situa-se num outro plano, o do sem preço. No fundo, face à interpretação que já conhecemos de Mauss e de Lévi-Strauss, para o fenómeno da retribuição, a revolução de pensamento proposta por Henaff consiste “em deslocar o acento da relação entre o doador e o donatário e procurar a chave do enigma na própria mutualidade da troca entre protagonistas e chamar reconhecimento mútuo a esta operação partilhada”⁹⁵. De facto, o autor considera que o enigma inicial da força, que se supunha residir na própria coisa, dissipa-se a partir do momento em que tomarmos a coisa dada e retribuída como penhor e substituta do processo de reconhecimento. Desta forma, é a qualidade da relação de reconhecimento que, simbolicamente, deverá conferir o seu significado às coisas trocadas como presentes.

Nesta interpretação, apresentada como ideal-típica, à maneira de Max Weber, uma vez que envolve “a precisão conceptual e a exemplificação empírica”⁹⁶, cruzam-se e apoiam-se mutuamente as problemáticas do dom e do sem preço, e isso até porque, ao contrário dos bens mercantis, os presentes, pelo carácter simbólico de que se revestem, não figuram entre as coisas que se podem comprar ou vender.

Na relação entre dar e retribuir, Ricoeur sublinha a gratidão como o sentimento que, no receber, ao mesmo tempo separa e religa o dar e o retribuir⁹⁷. Mas a gratidão, que é também o sentimento que, do interior das próprias trocas, melhor desenha a fronteira entre o dom e a venda, apresenta, apesar de tudo, fraquezas e falhas, como bem o demonstra Nathalie Zemon-Davis, na sua obra *Essai sur le don dans la France du XVI siècle*, onde expõe o universo de corrupção a que o dom está sujeito, salientando a dada altura que, “a obrigatoriedade do dom pode tornar-se em constrangimento imposto pela obrigação de retribuir [para além de que], por outro lado, a recusa de retribuir ou o desleixo excessivo posto na retribuição ou ainda a mediocridade do contra-dom podem suscitar a cólera ou a

⁹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 342.

⁹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 343.

⁹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 347.

acusação de ingratidão”⁹⁸. Ora, por tudo isto é que Montaigne, segundo Nathalie Zemon-Davis, preferia “os contratos estritos ao jogo perverso dos benefícios e dos favores”⁹⁹.

Perante isto, o que fazer? Acabar com a prática universal do dom? Não, isso é algo de impensável! Então o quê? Distinguir entre a boa e a má reciprocidade? Isso é possível, mas como?

A proposta de Ricoeur para que nos entreguemos à tarefa crítica de distinguir a boa da má reciprocidade, passa agora por, em primeiro lugar, colocarmos o acento no gesto mesmo de dar, uma vez que, expressando simbolicamente a pessoa daquele que dá, é esse gesto que inicia todo o processo e, em segundo lugar, por, em resposta à pergunta porquê dar?, pensarmos que a generosidade de quem dá algo de si ao dar uma simples coisa, um dom, não suscita propriamente uma retribuição (essa seria a má reciprocidade), o que a acontecer anularia o sentido do primeiro dom, mas antes uma resposta vinda do coração a uma oferta que se apresenta sob o signo do *ágape*. No limite, diz Ricoeur, “é preciso tomar o primeiro dom por modelo do segundo dom, e pensar, se assim podemos dizer, o segundo dom como uma espécie de segundo primeiro dom”¹⁰⁰. Desta forma, colocando o segundo dom no âmbito da mesma esfera afectiva em que se situa o primeiro, ele apresenta-se como coisa diferente de uma restituição. Assim, portanto, sob o signo da generosidade, do *ágape*, em vez da obrigação de retribuir, deve falar-se em “resposta a um apelo saído da generosidade do dom inicial”¹⁰¹.

Mas se o dar, sobretudo a forma, a intenção e o espírito com que se dá, é importante, não o é menos a maneira como se recebe, uma vez que “a maneira como o dom é aceite decide a maneira como o donatário se sente obrigado a retribuir”¹⁰². E aqui, mais uma vez Ricoeur faz uso da palavra gratidão, a qual, na língua francesa, como, de resto na língua portuguesa, tem também o significado de reconhecimento¹⁰³. Na verdade, citando Jean Greisch, “a trilogia dar-receber-retribuir, faz-nos descobrir um dos aspectos mais originais de uma fenomenologia do homem capaz: a *capacidade*, que é talvez uma verdadeira arte, *de receber*”¹⁰⁴. A gratidão, conceito a partir do qual se pode, com clareza,

⁹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 348.

⁹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 348.

¹⁰⁰ IDEM, *ibidem*, p. 350.

¹⁰¹ IDEM, *ibidem*, p. 351.

¹⁰² IDEM, *ibidem*, p. 351.

¹⁰³ Na língua portuguesa, tanto se pode agradecer o gesto de alguém por nós, dizendo “estou-lhe muito grato”, como dizendo “fico-lhe muito reconhecido”.

¹⁰⁴ Jean Greisch, « Paul Ricoeur, vers quelle reconnaissance? », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, p. 170.

traçara fronteira entre a boa e a má reciprocidade, não só diminui o peso da obrigação de retribuir, como orienta esta para uma generosidade idêntica à que suscitou o dom inicial. Mas, porque sob a égide da gratidão, o valor dos presentes trocados é incomensurável em termos mercantis, através dela o sem preço e o *ágape*, indiferente à retribuição, marcam a sua presença na troca de dons. Para além disso, o acto de receber e a gratidão que ele suscita, possibilitam a decomposição da relação entre dom e contra-dom, colocando de um lado o par dar-receber e do outro o receber-retribuir, preservando dessa forma “tanto a alteridade daquele que dá e daquele que recebe, como daquele que recebe e daquele que dá”¹⁰⁵, alteridade que, distinguindo e ao mesmo tempo aproximando o si e o outro, é condição de todo o reconhecimento.

Finalmente, regressando ao confronto da experiência vivida do dom com a luta pelo reconhecimento, Ricoeur retoma o carácter cerimonial do dom que, através da disposição ritual adoptada pelos parceiros, estabelece uma relação complexa com o carácter simbólico de um reconhecimento, do qual o autor se arrisca a dizer “que se ignora a si mesmo, na medida em que ele se envolve e significa na gestualidade da troca”¹⁰⁶. E neste retomar do carácter cerimonial do dom pretende-se não já acentuar a troca de bens e a troca mercantil, nem tão-pouco sublinhar o primado da generosidade do primeiro dom sobre a obrigação do contra-dom, mas antes acentuar o carácter excepcional e festivo que, distinguindo-o das restantes trocas que ocorrem no quotidiano, o demarcam da redução moralizante que, presente nas obras de beneficência organizadas, bem como nas instituições de caridade, o pretendem instituir em dever.

Alheia à moralização, a festa do reconhecimento mútuo presente no carácter cerimonial do dom, se pelo seu carácter simbólico, raro e excepcional não pode fazer instituição, ainda assim esse gesto, como de resto também o gesto solene de perdão, desencadeia uma onda de irradiação e de irrigação que, discretamente, contribui diz Ricoeur, para o “avanço da história em direcção aos estados de paz”¹⁰⁷.

Entretanto, e em resposta à questão “quando é que alguém se pode tomar por verdadeiramente reconhecido?”, a resposta que neste momento somos tentados a dar é a de que talvez a procura do reconhecimento seja um processo sempre incompleto e, por isso, interminável. É que são inúmeros os obstáculos, os erros e os perigos que o dificultam, e

¹⁰⁵ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance», in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 457.

¹⁰⁶ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 353.

¹⁰⁷ IDEM, *ibidem*, p. 354.

esse facto, Ricoeur mostrou-o bem, ao fazer acompanhar todo o percurso dialéctico da identidade e da alteridade na via do reconhecimento, de um outro, mais dissimulado, mas não menos presente, o das relações entre reconhecimento e desconhecimento, conceitos que se pressupõem, que não existem um sem o outro, da mesma forma que não existe sombra sem luz¹⁰⁸. Efectivamente, na fase inicial da identificação, aquela onde o verbo reconhecer é conjugado na voz activa, a pretensão do reconhecimento é acompanhada do temor do engano, expresso no receio que temos de tomar uma coisa ou uma pessoa por aquilo que ela não é, facto que faz vacilar a nossa confiança natural quer na aptidão das coisas e das pessoas para se deixarem identificar, quer da nossa própria aptidão para reconhecer¹⁰⁹.

Mas a sombra do desconhecimento adensa-se com a passagem do reconhecimento das coisas ao reconhecimento de si, uma vez que a possibilidade de o indivíduo se enganar a respeito de si e sobretudo das suas motivações profundas, é bem real e está sempre presente, como bem o veio demonstrar a psicanálise. Além disso, como refere Françoise Dastur, e como nós próprios tivemos ocasião de verificar, “a ipseidade que é o lugar próprio do reconhecimento de si como ser capaz, é também o do desconhecimento, que pode tomar a dupla forma do esquecimento e do perjúrio”¹¹⁰.

É, porém, no terceiro estudo, ao nível do reconhecimento mútuo, que a dialéctica entre reconhecimento e desconhecimento atinge a sua máxima expressão. Na verdade, como Hegel mostrou, não há reconhecimento de outrem por si, nem reconhecimento de si por outrem, que não passe pelo “trabalho do negativo, isto é, pelos sentimentos negativos que estão na base da conflitualidade e que “encontram na palavra desprezo (*mépris*) o seu título emblemático”¹¹¹. Há, pois, refere Françoise Dastur, citando Ricoeur, “uma «inerência do desconhecimento ao reconhecimento sob a figura do desprezo (*mépris*)» que dá [como sobre esta matéria começámos por dizer] à luta pelo reconhecimento o seu carácter de inacabamento”¹¹². Mas não se pense que não é senão negativa esta presença e inerência do desconhecimento ao reconhecimento, uma vez que é essa mesma margem de desconhecimento que, de maneira feliz, impede que caiamos na “armadilha da união

¹⁰⁸ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 368.

¹⁰⁹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 368,369.

¹¹⁰ Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », in Fernanda Henriques (coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur*, p. 451. Cf., também Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, pp. 369,370.

¹¹¹ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 371.

¹¹² Françoise Dastur, «Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », p. 451. Cf., também Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 372.

fusional com o outro”, a qual, a acontecer, ditaria o fim de todo o processo de identificação¹¹³.

Mas então o que pensar dos estados de paz e, sobretudo, o que dizer da festa do reconhecimento mútuo? Pelo seu carácter simbólico e excepcional, sabemos que ela não é o ponto final feliz que desejaríamos para as intermináveis lutas pelo reconhecimento que tão tragicamente têm dividido e oposto os homens. Em todo o caso, há que pensar que ela é “pelo menos esta janela provisoriamente aberta sobre aquilo que constitui o sentido profundo da identidade humana, enquanto esta chega a emancipar-se do regime da necessidade e da experiência da privação que caracteriza o estado de natureza, sentido que se exprime no termo grego, bíblico e pós-bíblico de *ágape*”¹¹⁴. Na verdade, e para reforçar esta frase tão cheia de sentido e tão bela de Françoise Dastur, gostaríamos de terminar este capítulo citando Paul Ricoeur quando, referindo-se ao carácter interminável da luta pelo reconhecimento, acentua que, “pelo menos as experiências de reconhecimento efectivo na troca de dons, principalmente na sua fase festiva, conferem à luta pelo reconhecimento a segurança de que a motivação que a distingue do apetite pelo poder, e a põe ao abrigo do fascínio pela violência, não é nem ilusória nem vã”¹¹⁵.

¹¹³ Cf., Françoise Dastur, « Reconnaissance et identité. De Soi-même comme un autre au Parcours de la reconnaissance », p. 451.

¹¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 457.

¹¹⁵ Paul Ricoeur, *Parcours de la reconnaissance*, p. 355.

III. SENTIDO ÉTICO E MORAL DO AGIR
HUMANO: A PEQUENA ÉTICA DE PAUL
RICOEUR

Já na sua obra de 1960, *L'homme faillible*, parte integrante de *Finitude et culpabilité*, que constitui a segunda parte de *Philosophie de la volonté*, Ricoeur escreveu que o pressuposto fundamental de toda a ética é que “o homem é capaz do duplo: do verdadeiro e do falso, do bem e do mal, do bonito e do feio”¹. Ora, se bem que, para infelicidade nossa, de nós, humanos, seres capazes do melhor e do pior, as escolhas que fazemos, nem sempre sejam entre o bem e o mal mas, muitas vezes, entre o mal e o pior, “é sempre enquanto *homem capaz* que o sujeito do agir se revela *acessível* a uma qualificação moral”², isto é, se apresenta como “susceptível de ser julgado numa teoria de virtudes e vícios”³. Não é, portanto, apenas enquanto “eu penso”, que o homem se apresenta e assume como sujeito da vida moral, mas enquanto “homem capaz e agente”, isto é, enquanto sujeito dotado das capacidades de “poder fazer” e de “poder avaliar e avaliar-se”. Assim, depois do percurso dialéctico que fizemos pelos temas da identidade, da alteridade e do reconhecimento, vamos, a partir de agora, e ainda em resposta à questão *quem?*, proceder à investigação da dimensão ética e moral⁴ da ipseidade, no sentido de ver de mais perto os fundamentos da capacidade de o sujeito se imputar a responsabilidade pelos seus próprios actos.

Vamos, pois, a partir de agora, passar a mover-nos no plano prescritivo⁵ da acção. A exploração deste ponto, do qual muitos conteúdos são já supostos como subjacentes à problemática que tratámos, referente à identidade, à Alteridade e, sobretudo, à do reconhecimento, é, como se verá, de crucial importância para o prosseguimento do nosso estudo, uma vez que é a partir do delineamento das bases antropológicas e sobretudo éticas e morais do sujeito capaz, que se erguerão as problemáticas, que trataremos nos três capítulos seguintes, em torno dos temas da identificação do sujeito de direito, da imputação a esse mesmo sujeito da responsabilidade pelos actos que comete e, finalmente, da submissão do responsável pela acção maldosa aos mecanismos e sanções da justiça.

No desenvolvimento deste capítulo, e reconhecendo a nossa dívida imensa ao autor e mestre na arte de explorar caminhos que escolhemos para nosso guia, seguiremos de muito perto os passos de Ricoeur no magnífico subconjunto de textos de *Soi-même comme*

¹ IDEM, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité*, p. 158.

² IDEM, *Da Metafísica à Moral*, p. 37.

³ IDEM, *ibidem*, p. 38.

⁴ Ricoeur procederá à distinção do significado destes dois termos, normalmente tomados como sinónimos. Cf., IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 199.

⁵ O plano prescritivo refere-se às normas ou *preceitos* de natureza moral que enquadram o agir humano. É que, segundo Ricoeur, a acção humana está sujeita “a *preceitos* que, sob a forma do conselho, da recomendação, da instrução, ensinam a ser-se bem sucedido, portanto, a fazer bem aquilo que nos propomos fazer”. Concerteza que nem todos os preceitos são de ordem moral. Para além desses, que aqui tratamos, eles podem ser de ordem técnica, estratégica, estética, etc. Cf., IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 200.

un autre, constituído pelos capítulos VII, VIII, e IX, onde o autor traça os contornos daquilo a que chama de a sua “pequena ética”, na qual procede à distinção de três níveis da vida moral: o nível ético, “desenhado” a partir do predicado “bom”, o nível moral, a partir do predicado “obrigatório” e, finalmente, como mediação difícil entre ambos, o nível da sabedoria prática.

Na investigação desta nova dimensão da ipseidade, Ricoeur obedece “à regra fundamental do desvio da reflexão pela análise”⁶, já presente nos estudos anteriores. Tal procedimento justifica-se, porque os predicados “bom” e “obrigatório”, estão para a acção, tal como as proposições discursivas estão para o locutor que a si mesmo se designa ao pronunciar-las, as frases da acção estão para o agente “capaz de fazer”, ou as estruturas narrativas estão para a construção da identidade narrativa. Na verdade, afirma o nosso autor que “as determinações éticas e morais de acção serão aqui tratadas como predicados de um novo género, e a sua relação ao sujeito da acção como uma nova mediação no caminho do retorno em direcção ao si mesmo”⁷.

⁶ IDEM, *ibidem*, p. 199.

⁷ IDEM, *ibidem*, p. 199.

1. QUEM SE DESIGNA A SI MESMO COMO AUTOR MORALMENTE RESPONSÁVEL PELOS SEUS ACTOS?

1.1. ÉTICA E MORAL. CLARIFICAÇÃO DE CONCEITOS

Muitas vezes tomados como sinónimos, Ricoeur, sem que nada na história ou na etimologia o imponha (se um vem do vocábulo grego *éthos* e o outro do étimo latino *morālis*, ambos reenviam para a ideia de costumes), distingue os conceitos de ética e de moral, propondo que, por convenção, se reserve o termo ética para designar o objectivo ou “a intenção (*visée*) de uma vida cumprida e o de moral para a articulação dessa intenção em normas caracterizadas ao mesmo tempo pela pretensão à universalidade e por um efeito de coacção”¹. Nesta proposta de distinção, é visível a oposição entre a herança aristotélica da ética, concebida numa perspectiva *teleológica*², isto é, segundo palavras de Alain Thomasset, de “uma ética da realização pessoal e das virtudes, tendo em vista uma finalidade (*telos*), uma situação de Bem através dos bens e das acções boas”³, e a herança kantiana da moral, definida numa perspectiva *deontológica*⁴, pelo carácter de obrigação da norma, isto é, ainda segundo palavras de Alain Thomasset, “de uma moral de obrigação, que insiste no carácter constringente da norma [deontológico, do étimo grego *déontos*, reenvia a dever] e que faz passar as regras da acção pela prova da universalização”⁵.

Com esta distinção Ricoeur propõe-se estabelecer, “sem preocupações de ortodoxia aristotélica ou kantiana, mas não sem uma grande atenção aos textos fundadores dessas duas tradições:

- 1) o primado da ética sobre a moral;
- 2) a necessidade de a intenção ética passar pelo crivo da norma;

¹ IDEM, *ibidem*, p. 200.

² Do grego “*telos*, que significa «fim»”. IDEM., *Éthique et morale*, in *Lectures 1, autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p.256.

³ Alain Thomasset, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, p. 82.

⁴ Com origem no étimo grego *deontos*, “deontológico significa precisamente «dever»”. Paul Ricoeur, *Éthique et morale*, in *Lectures 1, autour du politique*, p. 256.

⁵ IDEM, *ibidem*, p. 82.

- 3) a legitimidade de um recurso da norma à intenção ética, quando a norma conduz a impasses práticos”⁶.

Entre as heranças aristotélica e kantiana, deverá estabelecer-se uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade”⁷. Com efeito, se a moral constitui uma concretização necessária, legítima, mas limitada, da intenção ética, esta, por sua vez, envolve aquela, estabelecendo-se entre ambas, no dizer de Olivier Mongin, um “movimento ao mesmo tempo progressivo e circular: a ética tem a ver com a moral num mundo em que não é concebível o acordo sobre os fins, mas a ética designa simultaneamente uma intenção sem a qual a moral não teria significado”⁸.

Interrogando-se sobre a forma como os predicados “bom” e “obrigatório” aplicados à acção, isto é, sobre a forma como a articulação entre a intenção teleológica e o momento deontológico se reflectem no plano da ipseidade, ao nível da designação de si, Ricoeur verifica que à intenção ética, corresponde a *estima de si*⁹, enquanto que ao momento deontológico ou prescritivo da acção, corresponde o *respeito de si*. Assim, reformulando a tese de Ricoeur atrás proposta, a partir desta nova terminologia deveremos afirmar:

- “1) que a estima de si é mais fundamental do que o respeito de si;
- 2) que o respeito de si é o aspecto de que se reveste a estima de si sob o regime da norma;
- 3) enfim, que as aporias do dever criam situações em que a estima de si não aparece apenas como a fonte, mas como o recurso do respeito quando não se nos oferece nenhuma norma certa como guia para o exercício do respeito”¹⁰.

O que faremos neste capítulo será então, num primeiro momento, estabelecer a anterioridade e o primado da ética e da estima de si sobre a moral e o respeito de si para que, num segundo momento, possamos atribuir à norma moral o lugar que justamente lhe

⁶ Em *Éthique et morale*, Ricoeur expressa da seguinte maneira o terceiro princípio que se propõe estabelecer, correspondente à sabedoria prática ou ao juízo moral em situação: 3) a legitimidade de um recurso da norma à intenção, quando a norma conduz a conflitos para os quais não há outra saída do que uma sabedoria prática que reenvia àquilo que, na intenção ética, é o mais atento à singularidade das situações”. IDEM, *ibidem*, p. 256.

⁷ IDEM., *Soi-même comme un autre*, p. 201.

⁸ Olivier Mongin, *Paul Ricoeur, as Fronteiras da Filosofia*, p. 167.

⁹ A estima de si corresponde ao momento reflexivo da praxis, uma vez que interpretar a acção é, no fundo, interpretar-se a si mesmo como seu agente, pelo que a consideração da acção como boa ou má, reverte sobre o próprio agente que a produziu.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 201.

competem sem que, porém, como num terceiro momento (desenvolvido já não em termos de uma moral teórica, mas de uma moral em situação) se verá, lhe caiba a última palavra.

Através desta distinção entre ética e moral e do movimento em espiral que as liga, Ricoeur está certo de conseguir responder à objecção de Hume, para quem o domínio do descrever se opõe ao do prescrever, do mesmo modo que se opõem factos e valores.

Efectivamente, se nos ficássemos por um ponto de vista exclusivamente deontológico, segundo o qual os predicados deonticos, constitutivos de uma moral do dever, se impõem do exterior ao agente da acção, daríamos razão a Hume, reforçando a sua tese de uma oposição irreductível entre dever-ser e ser. Se, porém, como se pretende, se demonstrar que o ponto de vista deontológico está subordinado à perspectiva teleológica, segundo a qual a acção emana a partir de um centro pessoal, isto é, a partir da interioridade da pessoa que age, “então o afastamento entre dever-ser e ser parecerá menos intransponível do que numa confrontação directa entre a descrição e a prescrição ou, numa terminologia próxima, entre juízos de valor e juízos de facto”¹¹.

1.2. O OBJECTIVO DE UMA “VIDA BOA”. O PRIMADO DA INTENÇÃO (ÉTICA) SOBRE A NORMA (MORAL)

1.2.1. DA “VIDA BOA” COMO HORIZONTE TELEOLÓGICO DA ACÇÃO À ESTIMA DE SI COMO MOMENTO REFLEXIVO DA PRAXIS

Definindo, de forma directa e clara, a intenção ética como “*a intenção da «vida boa» com e para os outros em instituições justas*”¹², Ricoeur, que não pretende com esta investigação em torno da problemática ética abandonar o plano da racionalidade sensata para “deixar campo livre à efusão dos bons sentimentos”¹³, esclarece que a grande vantagem de se iniciar tal investigação a partir do conceito de “vida boa”, está no facto de assim a ipseidade não aparecer directamente referenciada através da figura, por enquanto abstracta, da estima de si, a qual, num processo progressivo de concretização, só atingirá o

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 202.

¹² IDEM, *ibidem*, p. 202.

¹³ IDEM, *ibidem*, p. 202.

seu completo sentido no final do percurso pelos três pólos constitutivos da intencionalidade ética: vida boa, relação com os outros, instituições justas

A questão que a partir de agora nos vai ocupar é a de saber em que consiste isso a que Aristóteles chamou de “viver bem” e de “vida boa” e que, seja qual for a imagem que cada um se faça de uma vida cumprida, ela constitui o coroamento e o fim último da sua acção?¹⁴.

Neste ponto das suas análises, Ricoeur reconhece haver recebido do estagirita duas grandes lições: a primeira diz respeito ao enraizamento ou ancoragem fundamental da intenção de “vida boa” na praxis¹⁵. A segunda prende-se com o facto de ter erigido a teleologia interna ou imanente à praxis, em princípio estruturador da vida boa. Neste ponto, porém, deparamo-nos com o seguinte paradoxo: como é possível que “a praxis, pelo menos a boa praxis, possa, ao mesmo tempo, ser o seu próprio fim e visar um fim ulterior”?¹⁶. Do ponto de vista de Ricoeur, este paradoxo, que não é certo que Aristóteles tenha resolvido de forma conveniente¹⁷, poderá ser ultrapassado se se conseguir estabelecer um princípio

¹⁴ Ricoeur chama a atenção para o facto de na ética aristotélica não haver lugar para o “Bem em si” platónico, mas apenas para o “bem para nós”, isto é, para o bem visado pelo homem e que não está contido em nenhum dos bens particulares. Toda a ética supõe, diz Ricoeur, “este uso não saturável do predicado «bom»”. IDEM, *ibidem*, p. 203.

¹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 203 Cf. também Aristote, *Éthique à Nicomaque I*, trad. franc. J. tricot, Librairie Philosophyque J Vrin, Paris, I, 1, 1094 a 1-3, cit. in Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 203, onde se diz que “toda a arte [*tekhnè*], toda a investigação [*méthodos*] e do mesmo modo toda a acção [*praxis*] e toda a escolha preferencial [*prohairesis*] tendem para um certo bem. Por isso diz-se, com razão, que o bem é aquilo para que tudo tende” e ainda (nova citação de *Éthique à Nicomaque*, VI, 5, 1140 b 6, transcrita na mesma obra e página, onde é referido) que, em oposição à «ciência poética», a praxis é uma actividade que não produz nenhuma obra distinta do agente e não tem um fim diferente da própria acção. A «eupraxia» é aquela prática boa que é, ela mesma, o seu próprio fim”. As duas passagens de Aristóteles que referimos, encontram-se, em tradução ligeiramente diferente, nas pp. 19 e 138 da versão portuguesa da *Ética a Nicómaco*, que vimos utilizando.

¹⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 203.

¹⁷ Ricoeur é de opinião que a sequência dos livros da *Ética a Nicómaco* não apresenta uma análise coerente da hierarquia das acções e dos fins correspondentes. A este respeito, muitos comentadores de Aristóteles, verificando a existência de uma discordância entre os livros III e VI da *Ética a Nicómaco*, encontram-se divididos, considerando uns que tal divergência é superável e outros que ela é insuperável. Basicamente, a discordância consiste no seguinte: O livro III, centrado na ligação entre escolha preferencial e deliberação, propõe um modelo de deliberação que parece excluir a ordem dos fins: “deliberamos assim não sobre os fins, mas sobre os meios para os atingirmos” (*Ética a Nicómaco*, III, 3, 1112b 12). Concordando que este modelo instrumental de deliberação se revela inadequado para muitas das nossas acções, Ricoeur exprime uma certa perplexidade perguntando-se se “Aristóteles poderia ter ignorado que um homem pode ser colocado na situação de ter de escolher tornar-se médico, mais do que orador ou político? [e ainda] se a escolha entre os vários cursos de acção não é uma escolha sobre os fins, quer dizer, sobre a sua conformidade mais ou menos estreita ou longínqua a um ideal de vida, quer dizer àquilo que cada um toma como o seu objectivo de felicidade, a sua concepção da «vida boa»” (Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.204). A partir daqui, Ricoeur conclui não apenas que o modelo meio-fim não cobre todo o campo da acção, mas apenas a *tekhnè*, mas ainda que esse modelo pode conduzir-nos por um falso caminho, uma vez que nos convida para que construamos todas as relações entre fins subordinados e o fim último a partir de uma relação essencialmente instrumental. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 204 -205.

de hierarquia de fins, de tal modo que eles estejam incluídos uns nos outros, o inferior no superior, até ao fim último.

Tendo em vista esse objectivo e procurando mobilizar recursos de filosofia contemporânea, naturalmente não disponíveis por Aristóteles, Ricoeur convida-nos a que retomemos as etapas da hierarquia da praxis: práticas, planos de vida e unidade narrativa da vida, tratadas no estudo anterior de *Soi-même comme un autre*¹⁸, mas tomadas agora do ponto de vista da sua integração ética, sob a ideia da “vida boa”.

Quanto às *práticas*, Ricoeur recorda que o seu princípio unificador, sejam elas uma profissão um jogo ou uma arte, não reside apenas nas relações lógicas de coordenação, subordinação ou encaixe, nem tão-pouco somente no papel das suas regras constitutivas, as quais, apesar de eticamente neutras (pense-se, por exemplo, nas regras constitutivas de um jogo de xadrez), abrem, porém, o espaço de sentido a partir do qual se podem efectuar apreciações de carácter avaliativo (e posteriormente normativo), ligadas aos preceitos do fazer bem aquilo que se faz. Quanto à qualificação mais propriamente ética dessas regras ou preceitos, ela deve ser procurada naquilo a que McIntyre chama de padrões de excelência (*standards of excellence*), em função dos quais qualificamos, por exemplo, um médico, um pintor, um arquitecto, um jogador de xadrez como, respectivamente, um bom médico, um bom pintor, um bom arquitecto ou um bom jogador de xadrez.

Esses padrões de excelência são como que “regras de comparação aplicadas a finalizações (*aboutissements*) diferentes, em função de ideais de perfeição comuns a uma determinada prática”¹⁹. Com este acentuar do carácter cooperativo das práticas, cujas regras constitutivas e padrões de excelência são estabelecidos socialmente e, portanto, são exteriores, impostos e assimilados em cada época por cada executante, Ricoeur pretende refutar a “interpretação solipsista da estima de si”, na qual faz assentar as práticas²⁰.

O livro VI, por sua vez, oferece-nos um modelo de deliberação mais complexo, apresentando-a como “o caminho que a *phronesis*, a sabedoria prática (palavra que os latinos traduzem por *prudencia*) segue ou, mais precisamente, é o caminho que o homem da *phronesis* – o *phronimos* – segue para dirigir a sua vida. (IDEM, *ibidem*, p. 205. Cf, também Aristote, *Éthique à Nicomaque I*, VI, 5, 1140a 24-28, p. 137 da tradução portuguesa). Referindo que a questão aqui colocada se prende com a determinação daquilo que conta como especificação mais apropriada aos fins últimos prosseguidos, Ricoeur é de opinião que o principal ensinamento do livro VI, diz respeito ao laço estreito que aí se estabelece entre a *phronesis* e o *phronimos*, laço que só ganha verdadeiramente sentido se o homem de juízo sage determinar ao mesmo tempo a regra e o caso, captando assim a situação na sua singularidade.

¹⁸ Ver neste texto, II capítulo, ponto 1.3.1 – Estrutura Narrativa da Identidade.

¹⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 207.

²⁰ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 207.

A questão que agora se nos coloca é a de saber de que forma é que estes padrões de excelência se reportam à intenção ética da “vida boa”. Segundo Ricoeur, isso tem lugar de dois modos:

Em primeiro lugar, os padrões de excelência, antes de qualificarem como bom o executante de uma dada prática, permitem dar sentido à ideia de *bens imanes*, constituindo estes uma teleologia interna à acção, expressa no plano fenomenológico pelas noções de interesse e satisfação, distintas da de prazer. Assim, na medida em que é ao apreciar as nossas acções que nós nos apreciamos a nós mesmos como sendo os seus autores, é que, diz Ricoeur, “este conceito de bem imane, caro a MacIntyre oferece um primeiro ponto de apoio ao momento reflexivo da estima de si”²¹.

Em segundo lugar, o conceito de bens imanes deve ser mantido em reserva, para ser mais tarde retomado no âmbito da concepção formalmente normativa da moral, a fim de, como se verá, conferir conteúdo à forma vazia do imperativo categórico.

As práticas, unificadoras e doadoras de sentido às acções parciais são, por sua vez, integradas em unidades mais vastas, os *planos de vida*, que são como que projectos globais que envolvem, por exemplo, a vida profissional, a vida familiar, a vida de lazer, a vida associativa e política. É que a palavra vida não aparece aqui tomada no sentido propriamente biológico, mas ético-cultural, designando o “homem todo”, inteiro, em oposição às práticas fragmentadas. Trata-se, no fundo, do homem tomado no sentido que Aristóteles dá a essa expressão quando se pergunta “se existe um *ergon* – uma função, uma tarefa para o homem enquanto homem, tal como há uma tarefa para o músico, para o médico, para o arquitecto...”²².

A noção de plano de vida permite-nos retomar, com um novo olhar, a dificuldade da relação meio-fim presente na *Ética a Nicómaco*²³. Este modelo, como vimos, se se aplica às escolhas instrumentais, por exemplo, prescrever um medicamento, purgar, operar, etc., do indivíduo que é já médico, não se aplica à escolha da vocação para uma vida médica, uma vez que aquilo de que aqui agora se trata é de especificar “ideais vagos” a respeito daquilo que é tido por “vida boa”, tendo em vista o “homem inteiro”. “Assim as configurações da acção a que chamamos planos de vida procedem de um movimento de vaivém entre ideais longínquos que é preciso especificar, e a avaliação das vantagens e dos

²¹ IDEM, *ibidem*, p. 208.

²² IDEM, *ibidem*, p. 209.

²³ Cf. Nota 24 deste capítulo.

inconvenientes da escolha de um tal plano de vida ao nível da prática. É neste sentido que Gadamer interpreta a *phronesis* aristotélica”²⁴.

O laço que assim se estabelece entre os “planos de vida” e os “padrões de excelência específicos de cada prática, permite responder à perplexidade que a pergunta que atrás formulámos encerra: como é possível que cada praxis seja um “fim em si mesma” e que, ao mesmo tempo, cada acção tenda para um fim último?”. De facto, é na relação entre práticas e planos de vida que reside o segredo do ajustamento ou encaixe de finalidades, numa espécie de hierarquização totalizante. Com efeito, se bem que as nossas escolhas iniciais possam sempre ser rectificadas, “uma vez escolhida, uma vocação confere aos gestos que a põem em prática este carácter de fim em si mesmos”²⁵.

Após as práticas e os planos de vida, agora, com a noção de *unidade narrativa de uma vida*, pretende-se aqui sublinhar não tanto a sua função de vértice ou de cúpula na escala da praxis, mas a reunião que a narrativa opera entre as apreciações referentes às acções e a avaliação dos próprios personagens das mesmas. Assim, a ideia de unidade narrativa de uma vida assegura-nos que o sujeito da ética é o mesmo a quem a narrativa atribui uma identidade narrativa. Por outro lado, relativamente à noção de plano de vida, enquanto que esta “põe o acento no lado voluntário e quase voluntarista daquilo a que Sartre chamava de projecto existencial, a noção de unidade narrativa põe o acento na conjugação entre intenções causais e acasos que se acham presentes em toda a narrativa”²⁶.

Ricoeur chama a atenção para o facto de que a mesma palavra “vida” aparece nas expressões “planos de vida”, “unidade narrativa de uma vida” e “vida boa”, para designar ao mesmo tempo o enraizamento biológico da vida e o homem inteiro e total que, numa perspectiva idêntica àquela em que Sócrates se colocava, quando dizia que “uma vida não examinada não é digna desse nome”, lança sobre si mesmo um olhar apreciativo de avaliação.

Ora, a série de intermediações: práticas, planos de vida e unidade narrativa de uma vida, que vimos percorrendo, encontram como horizonte ou ideia limite a noção de “vida boa” que, quanto aos seus conteúdo e estatuto epistemológico, pode ser caracterizada do seguinte modo:

Relativamente ao *conteúdo*, a “vida boa” apresenta-se para cada indivíduo como a “nebulosa de ideais e de sonhos de realização, em função da qual uma vida se considera

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 208.

²⁵ IDEM, *ibidem*, p. 209.

²⁶ IDEM, *ibidem*, p. 210.

mais ou menos cumprida”²⁷. É em relação a este horizonte que, segundo Ricoeur, nós consideramos haver perdido ou ganho tempo. Como um “em vista de “, para que tendem as nossas acções, que nem por isso deixam de “ter em si mesmas o seu próprio fim” (praxis), a “vida boa” a apresenta-se como uma espécie de finalidade nas finalidades, isto é, como uma finalidade superior que, intrínseca ao agir humano, não anula a relativa autonomia e auto-suficiência das práticas, justificando antes a tensão, normalmente discreta e tácita, que na orientação da nossa vida se verifica entre “o aberto e o fechado da estrutura global da praxis”²⁸.

Quanto ao *estatuto epistémico* do horizonte ou ideia limite em que a “vida boa” consiste, Ricoeur é de opinião que ele põe em jogo, de forma decisiva, a ligação já por nós referida, entre *phronesis* e *phronimos*, sendo que esta relação pode ser traduzida em linguagem mais moderna, numa linguagem hermenêutica, como sendo “um trabalho incessante de interpretação da acção e de si mesmo, que prossegue a procura da adequação entre aquilo que nos parece ser o melhor para o conjunto da nossa vida e as escolhas preferenciais que governam as nossas práticas”²⁹. Da mesma forma que na interpretação de um texto há um círculo entre o todo e as partes, compreendendo-se um pelo outro, assim também há um círculo hermenêutico, uma espécie de vaivém entre o ideal de “vida boa” e as decisões particulares que tomamos aos diferentes níveis da nossa vida (na profissão, na vida amorosa, no lazer, etc.). Para além disso, e ainda no âmbito do estatuto epistémico da ideia de “vida boa”, Ricoeur considera que a noção de interpretação acrescenta à de significação a ideia de “significação para alguém”, uma vez que, diz, “interpretar o texto da acção é para o agente interpretar-se a si mesmo”³⁰. Finalmente, desta relação entre a interpretação do texto da acção e a auto-interpretação resulta, no plano ético, um enriquecimento do conceito de si, uma vez que “no plano ético a interpretação de si torna-se em estima de si”³¹, sendo que, por sua vez e reciprocamente, a estima de si é solidária da interpretação e, como esta, dá lugar “à controvérsia, à contestação, à rivalidade e, numa palavra, ao conflito das interpretações no exercício do juízo prático”³². Esta controvérsia, rivalidade e conflito de interpretações decorre, naturalmente, da natureza do estatuto epistemológico do juízo prático que, sem ser fundado em verificações, como aquelas em

²⁷ IDEM, *ibidem*, p. 210.

²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 210.

²⁹ IDEM, *ibidem*, p. 210.

³⁰ IDEM, *ibidem*, p. 211.

³¹ IDEM, *ibidem*, p. 211.

³² IDEM, *ibidem*, p. 211.

que se baseiam as ciências experimentais, mas tão-só e quando muito na convicção e na “evidência experiencial” do próprio agente, se situa no plano do simplesmente plausível.

1.2.2. ESTIMA DE SI E ABERTURA AO OUTRO. A SOLICITUDE COMO RECIPROCIDADE ENTRE O DAR E O RECEBER

Identificando a estima de si com o aspecto reflexivo da praxis, põe-se a questão de saber se há ou não o risco de esta reflexividade se dobrar sobre si-mesma e se fechar, em vez de se abrir sobre o horizonte largo da “vida boa”. Sem ignorar esta ameaça, Ricoeur defende a tese de que a solicitude para com o outro não é algo que se acrescenta de fora à estima de si, mas antes, significa que ela “desdobra a dimensão dialogal” já presente na estima de si, mas acerca da qual até agora foi mantido silêncio. No fundo, trata-se de mostrar “que a estima de si e a solicitude não podem ser vividas nem pensadas uma sem a outra”³³.

É preciso lembrar, e Ricoeur fá-lo, que dizer *si* é diferente de dizer *mim*, pelo que a “estima de si” é diferente da “estima do eu”. É que o si reflexivo, o si próprio da ipseidade, contém implícita a referência ao outro ou, como em *Éthique et morale* é dito, “o *si* implica o outro que si, a fim de que se possa dizer de qualquer um que ele se estima a si mesmo como um outro”³⁴, e este outro, que o si supõe, não é uma reduplicação de mim, não é um outro eu, não é um *alter-ego*, mas sim e verdadeiramente, um outro que é ele próprio diferente de mim. Deste ponto de vista, e enquanto “ignora a diferença entre mim e ti”, a reflexividade inerente à estima de si, permanece ainda abstracta³⁵.

Mas em função de quê, é que o si é digno de estima? – O si é digno de estima não tanto pelas suas realizações, mas pelas suas *capacidades*. Para melhor esclarecer o significado do conceito de capacidade, Ricoeur regressa ao “eu posso” de Merleau-Ponty e, alargando-o do plano físico ao plano ético e referindo ainda que o acento deve colocar-se no poder-fazer a que corresponde no plano ético o poder-julgar, afirma que “eu sou este ser que pode avaliar as suas acções e, estimando como bons os fins de algumas delas, é capaz de se avaliar a si mesmo e de se estimar como bom”³⁶. Neste contexto, o acento deve

³³ IDEM, *ibidem*, p. 212.

³⁴ IDEM, « *Éthique et morale* », in *id. Lectures I, autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 258.

³⁵ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 212.

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 212.

colocar-se não no “eu”, mas no verbo, no “poder-fazer”, ao qual corresponde, no plano ético, o “poder-julgar”.

Entretanto, será que o trajecto da capacidade à efectuação não exige a presença e a mediação do outro? Esta questão está longe de ser uma questão meramente retórica, uma vez que, como Charles Taylor sustentou, é sobre ela que se “joga a sorte da teoria política”. Com efeito, se se quiser refutar a hipótese, defendida por alguns filósofos do direito natural, de haver “um sujeito de direito constituído anteriormente a todo o laço societal” – tese que supõe o carácter contingente e revogável da participação do sujeito na interacção social e na vida colectiva –, é preciso cortar com a sua raiz, e essa raiz é, exactamente, “o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efectuação”³⁷. Rejeitando essa hipótese, Ricoeur justifica a importância do papel mediador do outro, bem como a articulação da estima de si com a solícitude, com base nas considerações desenvolvidas por Aristóteles sobre a amizade (*philia*), nos livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*.

Efectivamente, para justificar a articulação entre a estima de si e a solícitude pelo outro, Ricoeur apresenta e explora três razões presentes em Aristóteles, nos livros VIII e IX da *Ética a Nicómaco*, que constituem o tratado de Aristóteles sobre a amizade:

- a) Já no estagirita é a amizade que efectua a transição entre a intenção de “vida boa”, que se reflecte na estima de si, apresentando-se esta como uma virtude aparentemente solitária, e a justiça, que é a virtude de uma pluralidade humana e, por isso, de natureza política;
- b) Sendo uma virtude ou uma excelência, a amizade não decorre primeiramente do âmbito de uma psicologia dos sentimentos (da afeição e apego pelos outros), mas do âmbito de uma ética;
- c) Contra o fechamento egoísta a que a *philautia* (o “sui amor” dos escolásticos) poderia conduzir, Aristóteles, torna presente a alteridade através da tese de que “o homem feliz precisa de amigos”.

Não sendo um conceito unívoco, mas equívoco, uma vez que o seu sentido varia consoante o género de coisas que a origina e a que se refere, a amizade, segundo Aristóteles, pode ser encarada do ponto de vista do “bom”, do “agradável” e do “útil”³⁸. Em todo o caso, destas três formas de amizade, só a que se estabelece em função do

³⁷ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 212-213.

³⁸ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 3, 1156a 6.

“bem”, isto é, entre homens de bem, é que é autenticamente amizade, porquanto eles “são amigos em vista do «si próprio» dos amigos. Isto é, são semelhantes entre si por serem bons. Estes amigos são amigos de forma absoluta, os outros apenas de forma acidental”³⁹. Ao contrário do egoísmo, a amizade, enquanto “desejo orientado por referência ao bom”, supõe, no plano ético, a reciprocidade ou relação mútua⁴⁰ e desenvolve-se, conduzindo ao “pôr em comum de um viver em conjunto”, isto é, até à intimidade⁴¹. No plano moral, por sua vez, com o emergir da violência, a reciprocidade será exigida pelo imperativo do respeito e pela Regra de Ouro⁴². Através da mutualidade, portanto, e de acordo com o velho adágio que diz que “a amizade é igualdade”⁴³, a amizade aproxima-se da justiça, e isso, porém, sem com ela se confundir, uma vez que, enquanto que a justiça regula as instituições, a amizade regula as relações interpessoais, facto que faz com que a justiça diga respeito a um grande número de cidadãos e a amizade a um número restrito de pessoas. Para além disso, enquanto que a igualdade na justiça é uma igualdade proporcional às contribuições desiguais de cada um, a amizade verifica-se entre pessoas de igual categoria⁴⁴.

Depois desta sumária caracterização da concepção aristotélica da amizade, e de esclarecer que “é preciso ser-se amigo de si mesmo para se ser amigo do outro”⁴⁵, Ricoeur,

³⁹ IDEM, *ibidem*, VIII, 4, 1157b 1. Diz Aristóteles que “os que definem a amizade com base na utilidade não são amigos por aquilo que eles próprios são, mas pelo bem que daí pode resultar para ambos. De modo semelhante, acontece com os que definem a sua amizade com base no prazer” IDEM, *ibidem*, VIII, 3, 1156a 6.

⁴⁰ Eis palavras de Aristóteles sobre a questão: “Contudo a amizade implica reciprocidade. Ora a reciprocidade na amizade implica uma decisão. Uma decisão, por outro lado, apenas pode ser tomada a partir de uma disposição do carácter. Demais, os homens de bem desejam o bem às pessoas de quem gostam por causa delas próprias, não de acordo com um estado [emocional] passivo, mas de acordo com uma disposição activa. Ao amarem o amigo, amam o seu próprio bem, porque quando uma pessoa de bem se faz amiga de outrem, torna-se num bem para o seu amigo. As pessoas de bem amam o seu próprio bem e, assim, restituem, em conformidade, em parte igual o bem que querem e o prazer que dão. É, por isso, que também se diz que a amizade é igualdade, sobretudo aquela que existe entre homens de bem”. IDEM, *ibidem*, VIII, 5, 1157b 5 e 1158a 1.

⁴¹ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p.214 e Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 9, 1159b 25, onde se diz que “o ponto a que chega a comunidade é o ponto até onde vai a amizade: e assim também o direito. E o provérbio «bens de amigos, bens comuns» está correcto. Porque a amizade radica na comunidade”.

⁴² Cf., Paul Ricoeur, *ibidem*, p. 215.

⁴³ Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 5, 1158a 1.

⁴⁴ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 215, 216 e Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VIII, 7, 1158b 11.

⁴⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 216. Para Aristóteles não há contradição entre o amor de si e o amor ao outro. Até porque, diz “que é a partir do amor por si próprio [distinto do amor próprio egoísta (Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 8, 1168b 1 e 1169b 1)] que todas as disposições de afeição e amor se estendem depois também aos outros” (IDEM, *ibidem*, IX, 8, 1168b 1), pelo que aquele “que é excelente age em vista da nobreza da acção e tanto quanto melhor for a pessoa tanto mais age com esse objectivo em vista. Age em vista do si de outrem amigo, deixando o seu próprio si de lado”(IDEM, *ibidem*, IX, 8, 1168a 28), e

seguindo ainda Aristóteles, coloca-se a questão fundamental de saber “se o homem feliz precisará ou não de amigos”⁴⁶.

Recordando a afirmação aristotélica de que “os amigos são o bem supremo de entre os chamados bens exteriores”⁴⁷, Ricoeur considera surpreendente que para esclarecer o tipo de posse presente na relação de amizade, Aristóteles se tenha socorrido de uma das teorias maiores da sua metafísica: *a teoria do acto e da potência*. Com efeito, “se o homem bom e feliz tem necessidade de amigos, é porque a amizade é uma «actividade» (*énergéia*), portanto, um «devir» e, por isso, actualização inacabada da potência”⁴⁸ e não acto, acto no sentido forte do termo. Desta maneira, sendo a amizade expressão de uma necessidade e, portanto, de um desejo, afirma-se uma concepção não intelectualista da amizade. Com efeito, sob a égide da necessidade, estabelece-se um laço entre actividade e *vida*, entre felicidade e prazer, concorrendo a amizade para a concretização na vida da articulação entre a bondade que lhe é intrínseca e a sua fundamental agradabilidade.

Mas às noções de vida e de actividade, é ainda preciso, diz Ricoeur, acrescentar a de consciência que, mais do que ser consciência da percepção e da actividade, é consciência da própria vida⁴⁹. Sendo, porém a consciência, consciência do existir, mas de um existir que é agradável e também alegre, então o sentido profundo da amizade (*filautia*), e da própria existência é, como também mais tarde dirá Espinosa, o desejo. Assim, se o existir é algo que é intrinsecamente agradável e bom, e se o que torna a existência agradável é a consciência da sua bondade, o homem tem necessidade de participar também da consciência que o seu amigo tem da sua própria existência. Por isso, Aristóteles conclui que “o que é escolhido por si próprio tem de existir connosco para sempre, ou então sentimos para todo o sempre a sua falta. Assim, para se ser feliz são necessários amigos sérios”⁵⁰. Desta forma, tomando Aristóteles como guia, Ricoeur acaba por concluir que o homem pode ser amigo de si mesmo (uma vez que “a própria existência do homem de bem é para ele mesmo desejável”) e, ao mesmo tempo (porque como o da

ainda, diz que “enquanto uma pessoa de bem deve ter amor por si (porque se realizar acções belas, não será ele apenas a ter proveito, mas também trará vantagens para os outros), por outro lado, o perverso não pode ter nenhum amor por si, porquanto não apenas se prejudicará a si próprio como também aos seus próximos, seguindo os seus piores instintos”. IDEM, *ibidem*, IX, 8, 1169a 1.

⁴⁶ IDEM, *ibidem*, IX, 9, 1169b 3.

⁴⁷ IDEM, *ibidem*, IX, 9, 1169b 3.

⁴⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 218.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 218, e também Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, IX, 9, 1170b 1.

⁵⁰ IDEM, *ibidem*, IX, 9, 1170b 1, e também Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 218.

existência, também o sentido mais fundo da amizade é carência e desejo) ter necessidade de amigos para ser feliz⁵¹.

Reconhecendo não existir nas considerações aristotélicas sobre a amizade, um conceito perfeitamente claro de alteridade⁵², Ricoeur retém de Aristóteles a ética da mutualidade, da partilha e do viver em conjunto. Na verdade, a noção de amizade acrescenta à de estima de si (momento reflexivo originário da intenção da vida boa) a ideia de mutualidade na permuta entre homens que se estimam (cada um) a si mesmos. Entretanto, relativamente à igualdade, ideia que é corolário da de mutualidade, Ricoeur diz que ela “coloca a amizade no caminho da justiça, onde a partilha entre um pequeno número de pessoas dá lugar a uma distribuição de partes numa pluralidade à escala de uma comunidade política histórica”⁵³.

Chegados a este ponto, impõe-se que nos centremos sobre o conceito de solicitude, tendo em vista o conhecimento daqueles dos seus traços que não foram ainda descritos no âmbito da amizade.

Para Ricoeur, a solicitude é um conceito englobante que consiste, no essencial, numa permuta entre o dar e o receber. Porém, ao contrário da *filia* aristotélica, que visa uma igualdade perfeita, Ricoeur sabe que a amizade constitui apenas um ponto de equilíbrio frágil entre o dar e o receber, sendo mesmo que, segundo palavras suas, “esse ponto de equilíbrio pode ser considerado como o ponto médio de um espectro, cujas extremidades dispare e inversas são o dar e o receber”⁵⁴. Ora, nesta permuta entre o dar e o receber podemos considerar duas hipóteses, consoante o “peso” da iniciativa na troca se situa no pólo do si, como em Husserl, ou no pólo do outro, como em Lévinas.

Se partirmos do primeiro extremo da solicitude, o da *dádiva*, encontramos-nos com a filosofia de E. Lévinas, que faz repousar toda a relação intersubjectiva na iniciativa do outro, de um Outro que, exterioridade absoluta face ao olhar do eu, se define pela sua condição de separação. E isso de tal forma que entre eles, mais do que uma relação, aquilo que verdadeiramente existe é uma *irrelação*. Inacessível à visão das formas e mesmo à audição da voz, o rosto do outro não se dá verdadeiramente, pelo que ele é mais epifania

⁵¹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 218,219.

⁵² Tal tema encontrará posteriores desenvolvimentos a partir da noção cristã de *ágape*; na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, onde se verifica o desdobramento da consciência em duas consciências de si; em Lévinas, que inverte a fórmula: “não há outro de si sem um si”, por isso “não há si sem um outro que o convoque á responsabilidade”; no próprio Ricoeur, que no capítulo X de *Soi-même comme un autre*, retoma o debate em torno dos “grandes géneros” platónicos do mesmo e do outro. Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 219.

⁵³ IDEM, *ibidem*, p. 220.

⁵⁴ IDEM, *ibidem*, p. 221.

do que fenómeno. Trata-se, no fundo, do rosto de um *mestre de justiça*, de um mestre que instrui sob o modo da ética, interditando o assassinato e prescrevendo a justiça⁵⁵.

Nesta situação, em contraste com a reciprocidade da amizade, aquilo que se verifica é a “dissimetria da injunção”. Na verdade, sendo certo que o si é intimado pelo outro à responsabilidade, toda a iniciativa pertence a este, pelo que, tocado pela injunção somente no *acusativo*, é perante “a passividade de um eu que é convocado” que acabamos por nos encontrar⁵⁶.

Entretanto, porque uma assimetria radical (uma assimetria que tomada à letra não se veja compensada), acaba por anular a permuta entre o dar e o receber, inviabilizando a própria possibilidade de instruir e deixar-se instruir pelo rosto do outro, a questão que se coloca é a de “saber se para ser ouvida e recebida, a injunção não deverá apelar a uma resposta que compense a dissimetria do face a face”⁵⁷. Evidentemente que sim, e o próprio Ricoeur reconhece que a prescrição da justiça por parte do outro não se poderia inscrever na dialéctica do dar e do receber, se uma capacidade de “dar em troca” não fosse também libertada na mesma iniciativa do outro. Ora, tal tem lugar com base nos recursos da bondade, como o testemunha o facto de que, “em numerosas línguas a bondade se diz ao mesmo tempo da qualidade ética dos fins da acção e da orientação da pessoa para o outro, como se a acção só pudesse ser tomada como boa caso tivesse sido feita a favor do outro, em atenção ao outro”⁵⁸.

Este “em atenção a” reveste-se de grande importância para Ricoeur, uma vez que lhe permite reafirmar a sua convicção do primado da ética sobre a moral, e isso, ao contrário de Lévinas que, com a sua figura do outro como entidade exterior e como mestre de justiça que prescreve a responsabilidade e impõe a justiça, se situa mais no plano moral do imperativo e da norma. E Ricoeur confere, de facto, à solicitude um estatuto mais fundamental do que a obediência ao dever e esse estatuto é o de uma “espontaneidade benevolente estreitamente ligada à estima de si no horizonte de uma vida boa”⁵⁹. É com base nesta espontaneidade benevolente e sob a forma do reconhecimento pelo si da superioridade da autoridade que lhe impõe que aja de acordo com a justiça, que o receber acaba por se igualar ao dar da prescrição da responsabilidade. A igualdade que assim se verifica não é, concerteza, uma igualdade perfeita mas, em todo o caso, ela compensa “a

⁵⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 221.

⁵⁶ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 221.

⁵⁷ IDEM, *ibidem*, p. 221.

⁵⁸ IDEM, *ibidem*, p. 222.

⁵⁹ IDEM, *ibidem*, p. 222.

dissimetria inicial, resultante do primado do outro na situação de instrução, através do movimento inverso do reconhecimento”⁶⁰.

Examinando agora a outra extremidade do espectro da solicitude, deparamo-nos com a situação inversa da da instrução pelo outro sob a figura do mestre de justiça, e essa situação inversa da da injunção é o *sofrimento*⁶¹. Nesta desigualdade, o outro é essencialmente sofredor e, como tal, paciente e passivo. E este sofrimento, mais do que dor física ou mental, é sentido como uma diminuição ou mesmo destruição do poder-agir e do poder-fazer e, nessa medida, vivido como um atentado à integridade do si. Nesta situação, toda a iniciativa, entendida no sentido de poder-fazer, cabe exclusivamente ao si que, generosamente, *dá* a sua simpatia e a sua compaixão, vendo-se o outro remetido à condição de quem apenas *recebe*.

Mas mesmo nesta situação, dado que face ao outro sofredor eu sinto, apesar de tudo, um certo alívio pelo facto de haver sido poupado a tal sofrimento, procede dele um *dar* que não decorre do seu poder de agir e de existir, mas da sua própria fraqueza, pelo que, como íamos a dizer, mesmo nesta situação tem também lugar uma espécie de igualização (igalisation) que faz com que a simpatia se não veja confundida com a simples piedade. Por isso é que, para Ricoeur, a prova suprema da solicitude talvez só tenha lugar quando a desigualdade do “poder-de-agir” é “compensada por uma autêntica reciprocidade na permuta que, na hora da agonia se refugia no murmúrio partilhado das vozes ou no débil aperto das mãos que se fecham”⁶². Na verdade, instruído pela tragédia, que ensina que a trilogia de sentimentos: “catarse” (purificação), “terror” e “piedade”, não constitui uma subcategoria da amizade agradável, e por isso e para além disso, consciente de que partilhar o sofrimento é diferente de partilhar o prazer⁶³, Ricoeur, acentua que “um si alertado para a vulnerabilidade da sua condição mortal, pode receber da fraqueza do amigo mais do que o que lhe dá a partir das suas próprias reservas de força”⁶⁴. Assim, pois, tanto o sofrimento do outro como, de acordo com o que vimos na análise da primeira hipótese, a injunção moral proveniente do outro, despertam no si sentimentos espontaneamente dirigidos para o outro. Foi esta união estreita entre a intenção ética e a “carne afectiva dos sentimentos” que, diz Ricoeur, “me pareceu justificar a escolha do termo solicitude”⁶⁵.

⁶⁰ IDEM, *ibidem*, p. 222.

⁶¹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 223.

⁶² IDEM, *ibidem*, p. 223.

⁶³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 223.

⁶⁴ IDEM, *ibidem*, p. 224.

⁶⁵ IDEM, *ibidem*, p. 224.

Há, sem dúvida, na relação entre o si e o outro – seja ela vista pelo extremo da prescrição da responsabilidade, onde a iniciativa cabe ao outro, seja do ponto de vista da simpatia pelo outro sofredor em que a iniciativa procede de si – uma desigualdade. Mas, ao mesmo tempo, a partir e através desta desigualdade, fruto de factores díspares de ordem individual ou de ordem sociocultural e política, verifica-se a procura da igualdade. No primeiro caso pelo reconhecimento pelo si da autoridade e superioridade do outro e, no segundo caso, pela confissão, partilhada por ambos, da sua condição de seres frágeis e mortais.

Certamente que a igualdade que assim se procura, não é uma igualdade perfeita. No entanto é ela, é essa mesma procura, que “define o lugar da solicitude na trajectória ética”⁶⁶. Com efeito, se por um lado, à estima de si a solicitude acrescenta a carência ou a falta, uma vez que nós temos necessidade de amigos, por outro lado, esta incidência da solicitude sobre a estima de si, leva a que “o si se aperceba a si mesmo *como* um entre outros”, facto que torna a amizade mútua⁶⁷.

Na permuta que, como se vê, caracteriza a solicitude, verifica-se uma clara reciprocidade entre o si e o outro, sendo que o “milagre” da reciprocidade consiste em que, apesar da *reversibilidade* dos papéis⁶⁸, as pessoas são reconhecidas como *insubstituíveis*. Efectivamente a solicitude acrescenta “a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja insubstituível na nossa afeição e na nossa estima”⁶⁹. É assim que eu e que nós, pela experiência da natureza irreparável da perda do outro que amamos, por “transfer” desse outro para nós próprios, nos apercebemos do carácter insubstituível da nossa própria vida⁷⁰.

Por sobre as ideias de reversibilidade dos papéis e do carácter insubstituível das pessoas, Ricoeur situa a *similitude* que decorre da permuta entre estima de si e solicitude pelo outro. Esta troca permite-nos dizer que “eu não me posso estimar a mim mesmo sem estimar o outro como a mim mesmo”⁷¹. Neste contexto, a expressão “como a mim mesmo” pretende significar que tu, isto é, que também tu és capaz de dar início no mundo a

⁶⁶ IDEM, *ibidem*, p. 225.

⁶⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 225.

⁶⁸ Ricoeur explicita o significado deste conceito de reversibilidade dos papéis, servindo-se do modelo da linguagem, onde a troca de pronomes pessoais na situação de interlocução se revela exemplar. Com efeito, “quando eu digo «tu» a um outro, ele compreende «eu» para ele mesmo. Quando ele se dirige a mim na segunda pessoa, eu compreendo-me na primeira pessoa”. IDEM, *ibidem*, p. 225.

⁶⁹ IDEM, *ibidem*, p. 226.

⁷⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 226.

⁷¹ IDEM, *ibidem*, p. 226.

acontecimentos, de agir em função de razões, de hierarquizar preferências e estimar como bons os fins da tua acção e, ao assim procederes, és capaz de te “estimar a ti mesmo como eu me estimo a mim mesmo”. Desta equivalência entre o “também tu” e o “como a mim mesmo”, que se funda numa confiança, numa como que extensão da atestação, decorre a paradoxal equivalência entre “a estima do *outro como um si mesmo* e a estima de *si mesmo como um outro*”⁷².

1.2.3. MEDIAÇÃO INSTITUCIONAL E JUSTIÇA

Neste ponto, onde aborda o vértice da instituição do triângulo da ética, Ricoeur parte de duas asserções. De acordo com a primeira, dado que “o outro é também o outro que o «tu»”, o “viver bem com e para os outros” não se limita às relações interpessoais, mas alarga-se à vida das *instituições*, que constituem o ponto de aplicação da justiça. De acordo com a segunda, a justiça comporta traços éticos que não estão presentes na solicitude, nomeadamente e em síntese, a exigência de *igualdade*. Estabelecidos assim os dois eixos desta investigação, a instituição enquanto ponto de aplicação da justiça e a igualdade enquanto conteúdo ético do sentido de justiça, Ricoeur antecipa que dela “resultará uma determinação nova do si, a do cada um: a cada um o seu direito”⁷³.

Vendo na instituição “a estrutura do *viver-em-conjunto* de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc.”, e considerando que tal estrutura, ao mesmo tempo irredutível às relações interpessoais e ligada a elas, se caracteriza mais pelos seus costumes comuns, pelo seu *éthos* do que por um sistema de regras constringentes, Ricoeur sublinha, simultaneamente, o primado ético do viver-em-conjunto sobre os constrangimentos inerentes aos sistemas jurídicos e à organização política e, em consonância com Hannah Arendt, a diferença entre *poder-em-comum* e *dominação*⁷⁴. Sobre este último ponto, o autor, reservando para mais tarde a questão da dominação que releva do plano moral e é especialmente visível na instituição política que distingue os governantes dos governados, considera agora a noção de poder-em-comum que, do seu ponto de vista, é mais fundamental do que a de dominação.

Em linha com Hannah Arendt, Ricoeur considera que o poder, que deriva directamente da categoria de acção e é irredutível às categorias de trabalho e de obra,

⁷² IDEM, *ibidem*, p. 226.

⁷³ IDEM, *ibidem*, p. 227.

⁷⁴ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 227.

envolve, enquanto categoria política, as condições da *pluralidade* e da *concertação*⁷⁵. A ideia de pluralidade sugere o alargamento das relações inter-humanas, cujo modelo é a relação eu-tu, a todos os que, a título de terceiros, não entram nessa relação interpessoal. Assim, a pluralidade constitutiva do poder, pluralidade distinta da alteridade interpessoal, fazendo deste terceiro um verdadeiro terceiro incluído, “inclui terceiros que nunca serão rostos”⁷⁶. Desta forma, o social, o anónimo, é introduzido na intenção ou no horizonte de uma vida verdadeira e boa, e isso tanto segundo o aspecto *instantâneo* do querer-agir-em-conjunto, como segundo o aspecto da *duração*. Ora, é da instituição que o poder recebe esta sua dimensão temporal (dimensão que não diz respeito apenas ao passado, à tradição, mas ainda ao futuro), que tem por base a ambição e o desejo de permanecer e de durar. Na verdade, ainda na linha de Hannah Arendt, Ricoeur considera a acção política como a mais elevada tentativa humana de conferir imortalidade às coisas perecíveis⁷⁷.

Evidentemente que o poder tem as suas próprias fragilidades, uma vez que ele próprio não é eterno e apenas existe durante o tempo em que os homens agem em conjunto e esvai-se mal eles se dispersam. Nesta medida o poder é, pode dizer-se, o modelo de uma actividade comum que não deixa nenhuma obra atrás de si. É como a praxis que, segundo Aristóteles, esgota a sua significação no seu próprio exercício⁷⁸. Em todo o caso, acentua Ricoeur, “a fragilidade do poder não é a fragilidade bruta e nua dos mortais enquanto tais, mas a fragilidade em segundo grau das instituições e de todos os assuntos humanos que gravitam em seu torno”⁷⁹.

Quanto á ideia de concertação, ela é mais difícil de fixar e sobre isso Ricoeur, por agora, apenas diz que Hannah Arendt, retomando as ideias de publicidade e de espaço público, concebidos como o lugar onde decorrem as nossas práticas, vê a acção pública como uma teia de relações humanas, em cujo seio cada vida humana desenrola a sua história⁸⁰.

Em todo o caso, é o poder, caracterizado pela pluralidade e a concertação e concebido como “querer agir e viver em conjunto” que (apesar de, por vezes, porque recoberto pelas relações de dominação, se revelar invisível) confere à intenção ética o

⁷⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 228.

⁷⁶ IDEM, *ibidem*, p. 228.

⁷⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 229.

⁷⁸ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 229.

⁷⁹ IDEM, *ibidem*, p. 229.

⁸⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 229-230.

ponto de aplicação daquela que se apresenta como a terceira dimensão do triângulo ético: a *justiça*.

Do ponto de vista de Ricoeur, que dessa forma se demarca de John Rawls, o sentido da justiça decorre do plano ético e teleológico e não do plano moral e deontológico. Mas a teleologia em cuja linha Ricoeur se situa, não é tanto aquela com que Rawls discutiu e da qual se afastou, a dos utilitaristas de língua inglesa, mas sim a teleologia aristotélica, presente na concepção de justiça como virtude, concepção que, apesar da perspectiva claramente antiteleológica de Rawls, aparece presente logo nas primeiras linhas da sua monumental *Uma Teoria Da justiça*, onde se diz que “a justiça é a virtude primeira das instituições sociais, tal como a verdade o é para os sistemas de pensamento”⁸¹.

Considerando que o conceito de justo tem um como que “olhar bifrontico, uma vez que tanto olha do lado do *bom*, que acentua a extensão das relações interpessoais às instituições, como do lado do *legal*, pelo qual o sistema judiciário confere à lei coerência e força coerciva, Ricoeur aborda apenas o primeiro dos lados, justificando tal decisão com a “origem quase imemorial da ideia de justiça” que, sem se reduzir aos sistemas jurídicos, seria melhor designada de “sentido da justiça”, ou, melhor dizendo, “sentido do justo e do injusto”, uma vez que é à injustiça que nós somos primeiramente sensíveis⁸².

É, efectivamente, pela via da lamentação e da queixa (modalidade ainda hoje presente nos sistemas de administração da justiça: apresentar queixa, retirar queixa, queixoso, etc.) que nós penetramos no mundo do injusto e do justo. Foi ainda a injustiça que, considera Ricoeur, primeiramente pôs em movimento o pensamento ético, jurídico e político dos filósofos. No caso de Aristóteles, que sobre esta matéria Ricoeur toma por guia, a justiça, que é entendida como a “disposição do carácter a partir da qual os homens agem justamente, ou seja, é o fundamento das acções justas e o que os [aos homens] faz ansiar pelo que é justo”⁸³, é vista como virtude, virtude reguladora das relações interpessoais mas que, pelo seu carácter de “justo meio”, permite a “transição do plano interpessoal ao plano institucional”⁸⁴. A justiça é indispensável no plano institucional porque é preciso lidar com questões como a desigualdade e o “vício de querer sempre mais”, o que impõe a necessidade da partilha de bens exteriores e de cargos, tarefa que só a instituição pode realizar. Por isso é que a primeira espécie de justiça particular é a justiça

⁸¹ John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, trad. port. Carlos Pinto Correia, Editorial Presença, Lisboa, 1993,p. 27.

⁸² Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 231.

⁸³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129a 3.

⁸⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 232.

distributiva, justiça que necessariamente implica a comunidade política. E não se pense que este conceito de justiça distributiva tem apenas um significado económico, como complemento do conceito de produção. Pelo contrário, “ele designa um traço fundamental de todas as instituições, na medida em que estas regulam a repartição de papéis, de tarefas, de vantagens e de desvantagens entre os membros da sociedade”⁸⁵.

A sociedade concebida como sistema de distribuição transcende a oposição entre as concepções opostas do sociologismo e do individualismo⁸⁶, levando ao derrube do “muro” que, entre o indivíduo e a sociedade, impede a transição do plano interpessoal ao plano societal, assegurando assim “a coesão entre os três componentes, individuais, interpessoais e sociais do nosso conceito de horizonte ético”⁸⁷.

Definido o quadro ético-jurídico da sua análise, Ricoeur, com Aristóteles, encontra o nome adequado para designar o “nó ético” que é comum à justiça distributiva e à justiça reparadora, e esse nome é *igualdade*. Identificada assim a justiça com a igualdade, o injusto será, correlativamente, o desigual, uma vez que “é o desigual que nós deploramos e condenamos”⁸⁸. Efectivamente, onde há partilha pode haver o muito ou o pouco, sendo que o injusto é aquele que, de forma unilateral, se apropria do muito, seja em termos de vantagens, seja em termos de cargos. Por outro lado, porém, dado que a desigualdade aritmética não convém nem à natureza das pessoas, nem à natureza das coisas partilhadas⁸⁹, a igualdade que caracteriza a justiça distributiva, é a *igualdade proporcional*, uma igualdade não aritmética, mas segundo o mérito, uma igualdade que, visando o estabelecimento de uma mediania ou justo meio entre dois extremos, repousa numa “relação de proporcionalidade entre quatro termos: duas pessoas e duas partes”⁹⁰. Desta forma, sem caucionar o igualitarismo, aparece aqui justificada uma certa ideia de igualdade.

⁸⁵ IDEM, *ibidem*, p. 233.

⁸⁶ Diz Ricoeur que “a concepção da sociedade como sistema de distribuição transcende os termos da oposição. A instituição enquanto reguladora da distribuição de papéis, portanto enquanto sistema, é diferente e bastante mais do que os indivíduos portadores de papéis. Dito por outras palavras, a relação não se reduz aos termos da relação. Mas uma relação também não constitui uma entidade suplementar. Uma instituição considerada como regra de distribuição não existe senão enquanto os indivíduos dela fazem parte”. IDEM, *ibidem*, p. 234.

⁸⁷ IDEM, *ibidem*, p. 234.

⁸⁸ IDEM, *ibidem*, p. 235.

⁸⁹ IDEM, *ibidem*, p. 235. Sobre isso, são estas as palavras de Ricoeur: “por um lado as pessoas, numa sociedade antiga, possuem partes desiguais (*axia*) ligadas a méritos desiguais, que as diversas constituições definem diferentemente; por outro lado, as partes são elas mesmas, à margem da justiça, desiguais, deveremos mesmo dizer, susceptíveis de uma partilha selvagem, como as guerras de pilhagem”. IDEM., *ibidem*, p. 235.

⁹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 235.

Ricoeur tem perfeita consciência de que os conceitos aristotélicos de “mediania” e de “igualdade proporcional”, encerram problemas, dificuldades, pelo que são passíveis de polémica e de muita discussão. Porém, através deles, aquilo que o autor pretende é, usando-os como “processos secundários”, “ «salvar» filosoficamente e eticamente a igualdade”, igualdade que “é para a vida das instituições o mesmo que a solicitude é para as relações interpessoais”⁹¹. Com efeito, se o outro da solicitude é um rosto, o outro da igualdade é um *cada um*, sendo que assim, o carácter distributivo do “cada um” passa do domínio gramatical para o plano da ética. Desta forma, a justiça, que consiste em atribuir a cada um a sua parte, amplia o campo da solicitude, uma vez que “o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira”⁹².

1.3. DA SOLICITUDE AO RESPEITO, OU PASSAGEM DA INTENÇÃO ÉTICA À NORMA MORAL

Explicitado o primado da ética sobre a moral, através de todo um discurso que, tendo por base o predicado “bom” e passando pela solicitude, evolui da ideia de vida boa ao sentido de justiça, trata-se agora de justificar a tese, já por nós antecipada, da necessidade da submissão da intenção ética à prova da norma.

Dado que o respeito de si é o correlato moral da estima de si, uma vez que “o respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral”⁹³, existe uma correspondência estrutural entre ambos os conceitos, pelo que, como o anterior, este processo, marcado pela ligação entre *obrigação e formalismo*, decorrerá em três etapas. Na primeira, que constitui o momento de universalidade da norma, estabelece-se a ligação entre a intenção de vida boa e a obrigação moral, isto é, entre os momentos teleológico e deontológico da acção. No centro da segunda etapa, estará a estrutura dialógica da norma, como uma espécie de eco da solicitude, enquanto esta designa, no plano ético, a relação originária do si ao outro que si. Na terceira etapa, finalmente, investigar-se-á o sentido de justiça, no momento em que este, sob a égide do formalismo moral, se torna regra da justiça, alargada das relações interpessoais às instituições, que constituem o seu suporte.

⁹¹ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 235,236.

⁹² IDEM, *ibidem*, p. 236.

⁹³ IDEM, *ibidem*, p. 238.

De tudo isto deverá resultar que o respeito de si, que no plano moral corresponde à estima de si no plano ético, só atinge o seu completo significado no final da terceira etapa, “quando o respeito da norma se torna em respeito pelo outro e por “si-mesmo como um outro”, alargando-se a quem quer que esteja no direito de esperar a sua justa parte numa partilha equilibrada”⁹⁴

1.3.1. DA TELEOLOGIA À DEONTOLOGIA DA ACÇÃO:

UNIVERSALIDADE DA NORMA E OBRIGAÇÃO MORAL

Ao desejo de uma vida boa, que constitui o primeiro momento da intenção ética, corresponde, do lado da moral, a exigência de *universalidade*. Trata-se, pois, do momento de universalidade da norma que, pela sua natureza formal, abstrai das pessoas singulares.

O formalismo aparece a Ricoeur como o modelo desta moral deontológica que vem romper com a tradição teleológica e eudemonista. Porém, apesar do esforço de ruptura, são já detectáveis na tradição teleológica traços que apontam para o formalismo, como é o caso, por exemplo, do estabelecimento por Aristóteles do “meio-termo” (*mésotès*) como critério comum a todas as virtudes, e a identificação das capacidades éticas do homem (a iniciativa da acção, a escolha por razões e a avaliação e estima dos fins da acção) como critério em função do qual consideramos as nossas acções e, por acréscimo, a nós mesmos como estimáveis⁹⁵.

Mas se por alguns dos seus traços, a ética aponta já para o universalismo, a obrigação moral não está, por sua vez, ausente de ligações à intenção ética da “vida boa”, na qual se apoia. Tal ligação e ancoragem do momento deontológico na intenção teleológica, é manifesta no lugar que na moral kantiana ocupa a *boa vontade*, a respeito da qual, logo na abertura da sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, o filósofo alemão afirma que, “de tudo o que é possível conceber neste mundo, e mesmo em geral para além dele, não há nada que possa ser considerado como bom sem qualquer restrição, a não ser uma *boa vontade*”⁹⁶. Nesta declaração de Kant, Ricoeur sublinha dois aspectos que traduzem bem a continuidade entre a perspectiva deontológica e o ponto de vista teleológico. O primeiro aspecto prende-se com a ideia de que “bom moralmente” significa

⁹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 238.

⁹⁵ IDEM, *ibidem*, p. 238,239.

⁹⁶ IDEM, *ibidem*, p.238. Cf. também Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. port. Paulo Quintela, Atlântida Editora, Coimbra, 1960, p.15.

“bom sem restrição”. Aqui, enquanto que o predicado “bom” conserva a marca teleológica, a expressão “sem restrição” inclui a marca moral, uma vez que significa o pôr de lado de tudo o que, sejam circunstâncias exteriores, sejam circunstâncias interiores, possa retirar ao uso do predicado bom a sua marca moral. O segundo aspecto refere-se ao facto de o portador do predicado “bom” ser a *vontade*. Ora se por um lado em Kant a vontade é o poder de alguém se determinar por razões, dando início a um novo curso de coisas, poder este que, já o sabemos, “é o objecto da estima de si”⁹⁷, por outro lado, a vontade toma na moral de Kant o mesmo lugar que “o desejo racional” ocupava na ética aristotélica. Assim, se o desejo se reconhece na sua intencionalidade, a vontade reconhece-se na sua relação com a lei, como se verifica na resposta moral à questão central “que devo fazer?”. Para além disso, enfim, enquanto que as expressões verbais do desejo se expressam em discursos de tipo *optativo*, as do querer assumem a forma de *imperativos*.

Mas a característica da universalidade, através da qual penetrámos no âmbito da moral kantiana, não basta só por si para caracterizar uma moral da obrigação. É preciso ter ainda em conta a ideia de *constrangimento* que, característica do *dever*, é, em virtude das limitações que caracterizam a vontade finita do homem, indissociável da universalidade.

De facto, em virtude da dupla constituição sensível e inteligível do homem, à vontade humana, porque sujeita aos condicionalismos das inclinações sensíveis, o bem moral apresenta-se como uma obrigação ou um *dever* que se impõe e constrange de forma imperativa⁹⁸. É nessa medida que, expressando a ligação entre os lados teleológico (“boa vontade”) e deontológico (“acção feita por dever”), Ricoeur, traduzindo o pensamento de Kant, afirma que, “uma vontade boa sem restrições é a título inicial uma vontade constitutivamente submetida a limitações. Por isso, o bem sem restrição reveste a forma do dever, do imperativo, do constrangimento moral”⁹⁹. A partir daqui, todo o processo crítico de Kant consiste num percurso regressivo que, partindo desta condição finita da vontade, há-de, numa estratégia contínua de distanciação, de depuração e de exclusão, conduzir à, mesma vontade ou “razão prática concebida como autolegisadora, como *autonomia*”¹⁰⁰.

⁹⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 240.

⁹⁸ Diz Kant que “todos os imperativos se exprimem pelo verbo dever (*sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objectiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjectiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação)”. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 45.

⁹⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 241.

¹⁰⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p.241. Para Kant, a vontade e a razão prática são uma e a mesma coisa. Confirmamos, a este respeito, as palavras do próprio autor: “Tudo na natureza age segundo leis. Só um ser racional tem a capacidade de agir *segundo a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou, só ele tem uma *vontade*.”

No ponto de partida desse percurso regressivo está a *boa vontade*, que é aquela que, pondo de lado todas as impurezas empíricas ligadas às inclinações sensíveis, sejam estas o interesse egoísta, o prazer, a procura da felicidade, etc.¹⁰¹, age sempre por dever. Este, por sua vez, o autor, excluindo a simples conformidade à lei moral, define-o como “a necessidade de uma acção por respeito á lei”¹⁰², sendo que esta, em virtude do carácter finito da vontade humana, que a torna permeável à influência das determinações empíricas que a podem desviar do dever, se apresenta sob a forma de uma obrigação ou de um imperativo,¹⁰³ que se impõe e constrange de forma categórica.

De natureza exclusivamente racional, o imperativo da moralidade é um princípio a priori da razão e, como tal, universal (válido para todo o ser racional finito) e formal (vazio de conteúdo empírico). Estas duas características do imperativo da moralidade ou do dever ressaltam perfeitamente na fórmula geral do mesmo, que diz: “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”¹⁰⁴. Trata-se, como se vê, de um princípio puramente formal (uma vez que, dado que não diz o que é que em cada situação concreta devemos fazer, abstrai do conteúdo das nossas acções) e universal (uma vez que indica a forma geral que deve informar todas as nossas acções). Em Kant, portanto, a moralidade ou não moralidade de uma acção afere-se por aquilo a que Ricoeur chama de “*prova de universalização*”, a qual “define pela primeira vez o formalismo”¹⁰⁵. Tal prova consiste em a pessoa se interrogar a si mesma sobre se deseja ou não ver a máxima da sua acção instituída em lei universal. Se a resposta for sim, então a acção tem valor moral; se for não, a acção não tem valor moral, pelo que a

Como para derivar as acções das leis é necessária a razão, a vontade não é outra coisa senão razão prática”. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 44.

¹⁰¹ Todos estes elementos, de natureza empírica, são subjectivos e contingentes e, portanto, devem ser afastados, dada a “sua inadequação puramente epistémica face ao critério da universalidade”. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 241.

¹⁰² Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 25.

¹⁰³ Diz Kant que “uma vontade perfeitamente boa estaria portanto igualmente submetida a leis objectivas (do bem), mas não se poderia representar como *obrigada* a acções conformes à lei, pois que pela sua constituição subjectiva ela só pode ser determinada pela representação do bem. Por isso os imperativos não valem para a vontade *divina* nem, em geral, para uma vontade *santa*; o *dever* (*Sollen*) não está aqui no seu lugar, porque o *querer* coincide já por si necessariamente com a lei. Por isso os imperativos são apenas fórmulas para exprimir a relação entre leis objectivas do querer em geral e a imperfeição subjectiva deste ou daquele ser racional, da vontade humana, por exemplo”. IDEM, *ibidem*, p. 46. Cf., também Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 241.

¹⁰⁴ IDEM, *ibidem*, p. 56. Como nesta fórmula se vê, Kant distingue os conceitos de máxima e de lei, sendo que a máxima é um princípio subjectivo do querer, enquanto que a lei é um princípio objectivo e, portanto, universal da acção. A fórmula sugere que para que as nossas acções tenham valor moral, nós devemos agir segundo máximas (princípios subjectivos) que devamos desejar que se tornem leis universais (princípios objectivos).

¹⁰⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 242-243.

sua máxima deve ser rejeitada. Eis as palavras de Kant a este respeito: “não preciso pois de perspicácia de muito largo alcance para saber o que hei-de fazer para que o meu querer seja moralmente bom (...), basta que eu pergunte a mim mesmo: – Podes tu querer também que a tua máxima se converta em lei universal? Se não podes então debes rejeitá-la”¹⁰⁶. Assim, pois, é ainda Kant a dizer, “temos de *poder querer* que a máxima da nossa acção se transforme em lei universal: este é o cânone pelo qual julgamos moralmente em geral”¹⁰⁷. Apesar dos traços de universalismo que vimos presentes na ética aristotélica, neste ponto estamos já claramente distantes do universo da intencionalidade ética da “vida boa”, uma vez que aquilo que em Aristóteles caracteriza o “desejo racional” não é, como aqui, a pretensão à universalidade, mas a sua teleologia interna. Apesar disso, porém, diz Ricoeur, “É com o segundo e o terceiro degraus da cisão, que uma moral da obrigação se reveste dos traços que a opõem mais radicalmente a uma ética fundada na intenção da “vida boa”¹⁰⁸.

O segundo degrau da cisão prende-se com o carácter constringente de que, como dissemos já, o imperativo do dever se reveste, facto que, de acordo com a teoria dos actos de discurso e diferentemente do que acontece com a intenção ética, supõe o estabelecimento entre os interlocutores de uma relação de comando/obediência. Em Kant, porém, esta relação entre interlocutores distintos (quem manda e quem obedece) é interiorizada, situando-se “no mesmo sujeito o poder de mandar e o de obedecer e desobedecer”¹⁰⁹. A desobediência à norma moral é fruto da passividade inerente à inclinação, donde derivam as máximas subjectivas que, fracassando na prova de universalização, assumem a forma de imperativos simplesmente hipotéticos, contrastando assim com os imperativos morais que, em virtude da sua natureza puramente racional e formal, se apresentam como imperativos absolutamente incondicionais e categóricos. Desta forma, Ricoeur considera que, “um segundo limiar do formalismo é assim transposto: a mediação pelas máximas não é esquecida, mas as máximas subjectivas são reconduzidas em bloco à sua fonte única, à «faculdade de desejar», e as máximas objectivas à simples (*blosse*) forma de uma legislação”¹¹⁰.

Mas o passo decisivo na cisão entre ética teleológica e moral deontológica, só tem lugar através daquela que, em *Éthique et Morale*, é referenciada como “a verdadeira

¹⁰⁶ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 29-30.

¹⁰⁷ IDEM, *ibidem*, p. 60.

¹⁰⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 243.

¹⁰⁹ IDEM, *ibidem*, p.243.

¹¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 244.

réplica na ordem do dever à intenção de vida boa”¹¹¹, isto é, através da ideia de autolegislação, *autonomia* ou liberdade, uma vez que aí passamos a mover-nos no âmbito do puro formalismo, pois que, como diz Kant, só é livre “uma vontade à qual só a pura forma legisladora da máxima pode servir de lei”¹¹² e, com efeito, ao contrario do que se verifica com a heteronomia da vontade¹¹³, a lei moral que a vontade a si mesma se apresenta sob uma forma imperativa e categórica, não é uma lei que lhe seja imposta e a constranja a partir do exterior, mas antes, é uma lei que, na sua simples forma¹¹⁴, a própria vontade ou razão prática¹¹⁵ autonomamente e, por isso, de modo livre a si mesma se dá.

E não se pense que caímos em alguma contradição quando identificamos como livre a vontade submetida à lei moral, uma vez que essa é uma lei de liberdade, na medida em que não manda outra coisa senão que o indivíduo seja autónomo, quer dizer, que não se submeta a imposições exteriores a si, mas que seja ele mesmo, enquanto membro legislador no reino universal dos fins¹¹⁶, a dar-se a si próprio a lei à qual voluntariamente, logo de um modo livre, se deve submeter. Neste sentido, a obediência à lei longe de destruir a liberdade supõe-na e manifesta-a.

Reduzindo a moral kantiana aos quatro pontos suficientes para caracterizar a perspectiva deontológica, face à concepção teleológica da ética: boa vontade, critério de universalização, legislação somente pela forma e autonomia, Ricoeur, que nesta investigação seguiu os degraus de uma lógica de exclusão, conclui que “a oposição entre autonomia e heteronomia aparece assim como constitutiva da ipseidade moral”¹¹⁷, isto é,

¹¹¹ IDEM, « Éthique et morale », in IDEM, *Lectures I, Autour du Politique*, p. 261.

¹¹² Kant, *Crítica da Razão Prática*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1984, p. 40.

¹¹³ Eis como Kant define os conceitos de autonomia e de heteronomia da vontade: “autonomia da vontade é aquela sua propriedade graças à qual ela é para si mesma a sua lei (independentemente da natureza dos objectos do querer). O princípio da autonomia é portanto: não escolher senão de modo a que as máximas da escolha estejam incluídas simultaneamente no querer mesmo como lei universal”. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 85. “Quando a vontade busca a lei, que deve determiná-la, em qualquer outro ponto que não seja a aptidão das suas máximas para a sua própria legislação universal, quando, portanto, passando além de si mesma, busca essa lei na natureza de qualquer dos seus objectos, o resultado é então sempre *heteronomia*. Não é a vontade que então se dá a lei a si mesma, mas é sim o objecto que dá a lei à vontade pela sua relação com ela”. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 86.

¹¹⁴ Diz Kant que a simples forma da lei só pode ser representada pela razão e, por conseguinte, ela não é nenhum objecto dos sentidos”. IDEM, *Crítica da Razão Prática*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, p. 40.

¹¹⁵ Sobre a identificação da vontade com a razão prática, Kant afirma que, “como para derivar as acções das leis é necessária a *razão*, a vontade não é outra coisa senão *razão prática*”. IDEM, *ibidem*, p. 44.

¹¹⁶ O reino dos fins é o mundo de seres racionais autónomos, o mundo em que cada indivíduo é legislador universal, quer dizer, onde cada um legisla e as suas máximas valem como leis, simultaneamente para si e para todos os outros enquanto considerados como fins em si mesmos. Kant, referindo o carácter ideal de tal reino, não deixa de sublinhar que ele se “realizaria verdadeiramente por máximas, cuja regra o imperativo categórico prescreve a todos os seres racionais, se elas fossem universalmente seguidas”. Cf., IDEM, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 74-82.

¹¹⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 246.

da ipseidade de um sujeito, de um si legislador que, sem ser um ego autocentrado, solitário e fechado sobre si, escapa à “alternativa do monólogo e do diálogo”¹¹⁸.

Após esta estratégia progressiva de depuração que, como tivemos já ocasião de dizer, conduziu à ideia de autonomia ou autolegislação e que constitui, na ordem do dever, a verdadeira réplica da intenção da vida boa, Ricoeur, antes de passar do “vazio” da regra da universalidade, que nada especifica em concreto, à pluralidade do social, efectua uma rápida digressão em torno daquilo que ele designa de três “lugares de virtual aporia”: trata primeiramente da natureza da dedução do princípio da autonomia, a respeito do qual pergunta “se não haverá dissimulada sob a firmeza da assunção da autonomia, a confirmação de uma certa receptividade, na medida em que a lei, ao determinar a liberdade, a afecta”¹¹⁹; aborda depois o estatuto do respeito, que revela a sua estranha natureza “ao nível do princípio da autonomia, na nudez da relação da liberdade à lei, antes de ter sido feita qualquer referência às pessoas como fins em si mesmas”¹²⁰; finalmente, debruça-se sobre o problema do mal radical, a respeito do qual diz que, “a propensão para o mal afecta o livre arbítrio no mesmo plano em que o respeito é ele próprio afecção específica, isto é, afecção da liberdade pela lei. É bem a este título que o mal é radical (e não originário): «este mal é radical porque corrompe o fundamento de todas as máximas, para além do mais, enquanto propensão natural, ele não pode ser extirpado pelas forças humanas»”¹²¹. É da propensão do homem para o mal e da inescrutável constituição do livre arbítrio, que deriva a necessidade de a ética assumir os traços da moral. Com efeito, é porque existe o mal que a intenção de “vida boa” deve assumir a forma da obrigação moral, obrigação que poderia ser reescrita nos seguintes termos: “age unicamente segundo a máxima que faz com que tu possas ao mesmo tempo querer que ela *não seja* aquilo que *não deverá ser*, a saber o mal”¹²².

1.3.2. DA AUTONOMIA AO RESPEITO MORAL

Havendo-se até aqui movido no âmbito do formalismo, Ricoeur pretende agora, de alguma maneira, preencher o “vazio” desse formalismo, investigando e procurando o equivalente, no plano moral, da solicitude, no plano ético. Neste processo ter-se-á ocasião

¹¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 246.

¹¹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 249.

¹²⁰ IDEM, *ibidem*, p. 249.

¹²¹ IDEM, *ibidem*, p. 253.

¹²² IDEM, *ibidem*, p. 254.

de ver de que modo é que em Kant tem lugar a transição da formulação geral do imperativo categórico, que conhecemos já e que enuncia a regra da universalidade, à noção de pessoa como fim em si mesma, expressa em nova formulação do mesmo imperativo, que diz: "age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca como meio"¹²³.

A tese de Ricoeur é a de que, "da mesma maneira que a solicitude se não acrescenta de fora à estima de si, também o respeito devido às pessoas não constitui um princípio moral heterogéneo relativamente à autonomia do si, desenvolvendo antes, no plano da obrigação e da regra, a estrutura dialógica que lhe é implícita"¹²⁴. O processo de justificação desta tese decorre em dois tempos: num primeiro momento, investigar-se-á a ligação entre a norma do respeito devido às pessoas e a estrutura dialogal da intenção ética, ou seja, a solicitude; no momento seguinte, procurar-se-á mostrar que, no plano moral, o respeito devido às pessoas está para a autonomia, tal como, no plano ético, a solicitude está para a estima de si.

É na *Regra de Ouro*¹²⁵ que Ricoeur encontra a fórmula adequada à transição da solicitude ética para o respeito moral, expresso na segunda fórmula do imperativo kantiano que referimos. Com efeito, deve notar-se que a reciprocidade exigida por essa norma se baseia numa assimetria inicial entre os protagonistas da acção: um agente e um paciente, assimetria essa que encontra a sua expressão gramatical na oposição entre as formas activa do fazer e passiva do sofrer. "Ora a passagem da solicitude à norma é estreitamente solidária dessa assimetria de base, na medida em que é sobre esta que se enxertam todas as derivas malélicas da interacção, desde a influência até ao assassínio"¹²⁶. Evidentemente que no caso extremo do assassínio, a ligação entre a interdição, expressa no princípio "não matarás" e a regra de ouro, encontra-se completamente bloqueada. Em todo o caso, porque "o itinerário que vai da solicitude à interdição do assassínio, dobra o da violência através

¹²³ Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 68.

¹²⁴ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 254.

¹²⁵ A Regra de Ouro apresenta diferentes formulações, nomeadamente a formulação negativa (não faças) de Hillel, o mestre judeu de S. Paulo, que diz: "Não faças ao teu próximo o que não desejarias que não te fizessem a ti. Aqui está toda a lei; o resto é comentário". (*Talmud de Babylone, Shabbat*, p. 31^a; as formulações positivas (faz...) dos Evangelhos: "O que quereis que os homens vos façam, fazei-o também a eles" (*Lc 6,31*); "Tudo o que quereis que os homens vos façam, fazei-o vós a eles, Esta é a lei dos profetas" (*Mt 7,12*) e ainda em S. Mateus, mas retomando a fórmula do *Levítico 19,18*, "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" (*Mt 22,39*). Cf., IDEM, *ibidem*, p. 255. As fórmulas evangélicas da Regra de Ouro, foram transcritas da *Bíblia Sagrada*, trad. Centro Bíblico Católico, 21^a Edição, Livraria Figueirinhas, Porto - Lisboa, 1975.

¹²⁶ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 256.

das figuras da não-reciprocidade da interacção”¹²⁷, é importante que, para a compreensão dessa ligação, se proceda à reconstrução das formas intermédias de violência que têm lugar entre os dois extremos referidos.

O factor propiciador da violência e da exploração que os homens exercem uns sobre os outros, é o poder que uma vontade exerce sobre outra vontade¹²⁸. No entanto é difícil imaginar situações de interacção nas quais, pelo simples facto de agir, “um não exerça poder sobre outro”. Por isso, é preciso clarificar o conceito de poder a que nos vimos referindo. É exactamente com esse objectivo, que Ricoeur distingue os conceitos de *poder-fazer*, *poder-em-comum* e *poder-sobre*. Por *poder-fazer*, entende o autor, em termos gerais, a capacidade de um agente para se constituir em autor da sua acção; a expressão *poder-em-comum* significa a capacidade que os membros de uma comunidade histórica possuem para viver em comum de forma organizada; finalmente, “o *poder-sobre*, enxertado na assimetria inicial entre o que um faz e o que é feito ao outro (ou, o que este outro padece), pode constituir-se em ocasião por excelência do mal de violência”¹²⁹.

Identificado o *poder-sobre* como ocasião da violência, Ricoeur, depois de se referir à vertente ascendente de que essa se reveste – que vai da simples influência, que considera como a forma mais suave do *poder-sobre*, até à tortura, que é a mais extrema forma de abuso, e depois de dizer que no âmbito da violência física, onde se verifica o uso abusivo da força contra outrem, as figuras do mal são inúmeras e vão do mero uso da ameaça até ao assassínio –, considera que sob toda esta diversidade de formas, “a violência equivale à diminuição ou destruição do *poder-fazer* do outro”¹³⁰.

Desenhando um breve, mas sinistro percurso por algumas figuras de que o mal moral se reveste, figuras como a violência do discurso, as falsas promessas, a traição da amizade, o roubo, a astúcia, a violência sexual, o calvário da violência doméstica, as crianças maltratadas, etc., Ricoeur considera que é na tortura, muitas vezes já presente, de forma dissimulada, em algumas das outras formas de violência referidas, que o pior tem lugar, uma vez que o que pela tortura o carrasco pretende é quebrar a “estima de si da

¹²⁷ IDEM, *ibidem*, p. 256.

¹²⁸ Em *Éthique et Morale*, Ricoeur é de opinião que, segundo Kant, a violência e a exploração são estruturais na interacção humana. São estas as palavras com que se exprime: “quando Kant diz que não se deve tratar a pessoa como um meio, mas como um fim em si, ele pressupõe que a relação espontânea de homem a homem é precisamente a exploração. Esta está inscrita na própria estrutura da interacção humana”. IDEM, “Éthique et morale”, in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 261.

¹²⁹ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 256.

¹³⁰ IDEM, *ibidem*, p. 256.

vítima, estima que a passagem pela norma elevou à categoria de respeito de si”¹³¹. Com efeito, continua Ricoeur, “aquilo a que se chama de humilhação – caricatura horrível da humildade – não é senão a destruição do respeito de si, para além da destruição do poder-fazer”¹³². Nesta situação, “parece ter sido atingido o fundo do mal”.

Mas cada figura do mal tem a sua contrapartida em prescrições e interdições emanadas da Regra de Ouro: “não mentarás”, “não roubarás”, “não matarás”, “não torturarás”, etc. Em todos e em cada um destes “compartimentos da interacção humana”, a moral apresenta-se como réplica à violência. Quanto ao facto do carácter negativo (interdição) de que o mandamento moral se reveste, isso é inevitável, uma vez que decorre da natureza negativa do próprio mal a que se opõe. Efectivamente, diz Ricoeur que se o mandamento não pode deixar de revestir a forma da interdição, “é precisamente por causa do mal: a todas as figuras do mal responde o *não* da moral”¹³³. Desta maneira, encontra assim plena justificação, a afirmação do autor quando em *Éthique et Morale* escreve que, “a moral, neste sentido, é a figura de que a solícitude se reveste face à violência e à ameaça de violência”¹³⁴.

É preciso, todavia, que, apesar desta descida ao inferno da violência e do mal, não se perca de vista o primado da intenção ética sobre a moral. Com efeito, no âmbito da intenção ética, a solícitude é algo de positivo e de afirmativo, uma vez que é troca recíproca de estimas de si. Pode assim dizer-se que a “alma escondida” do interdito é essa afirmação originária. Ela constitui a “arma” da nossa indignação, isto é, “da nossa recusa da *indignidade* infligida ao outro”¹³⁵.

Procuraremos, a partir de agora, na segunda fase do nosso argumento, demonstrar que no plano moral, o respeito está para a autonomia, tal como, no plano ético, a solícitude está para a estima de si.

Para Kant, o princípio do respeito devido às pessoas aparece expresso na fórmula do imperativo categórico que impõe que tratemos a humanidade, tanto na nossa pessoa como na de qualquer outro, sempre como um fim e nunca simplesmente como um meio. Nesta formulação do imperativo (que aparece como um desenvolvimento da fórmula geral, que impõe que ajamos de forma tal que queiramos ver a máxima da nossa acção instituída

¹³¹ IDEM, *ibidem*, p. 257.

¹³² IDEM, *ibidem*, p.257.

¹³³ IDEM, *ibidem*, p. 258.

¹³⁴ IDEM, « *Éthique et morale* », in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 262.

¹³⁵ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 258.

em lei universal¹³⁶), verifica-se, porém, à luz da dialéctica interna da solicitude, a existência de uma tensão entre as ideias de *humanidade*, que aparece como um prolongamento da universalidade abstracta que rege o princípio de autonomia, e de *pessoa* como fim em si, que comporta já a noção de pluralidade de pessoas, mas ainda sem referência à alteridade¹³⁷. Ora, se “tudo na argumentação explícita de Kant visa privilegiar a continuidade, assegurada pela ideia de humanidade, com o princípio de autonomia, em prejuízo da descontinuidade inconfessada que marca a introdução súbita da ideia de fim em si e das pessoas como fins em si mesmas”¹³⁸, Ricoeur pretende, pelo contrário, trazer à luz a relação entre o segundo imperativo kantiano e a Regra de Ouro. Desta forma, ao situar, mais uma vez, a Regra de Ouro na transição da solicitude para o imperativo do respeito, torna-se possível entender “o imperativo kantiano como a formalização da Regra de Ouro”¹³⁹.

Sobre a relação assimétrica entre agente e paciente – assimetria que, muitas vezes, como vimos, se traduz em situações de violência, decorrentes do exercício por uma vontade do seu poder sobre outra, e à qual a reciprocidade inerente à Regra de Ouro se opõe e replica –, eleva-se a ideia de *humanidade* que, entendida como expressão plural da exigência de universalidade, é presente e preside à dedução da autonomia. Efectivamente, diz Ricoeur que, “introduzida como termo mediador entre a diversidade das pessoas, a noção de humanidade tem por efeito atenuar, a ponto de a erradicar, a alteridade que está na raiz desta mesma diversidade e é dramatizada pela relação assimétrica do poder de uma vontade sobre outra, assimetria à qual a Regra de Ouro faz frente”¹⁴⁰.

De facto, a ideia de humanidade, tomada não em sentido extensivo (como enumeração da totalidade do conjunto dos seres humanos), mas compreensivo ou principal, enquanto designa “aquilo que torna digno de respeito”, envolve a pluralização das pessoas, uma vez que é como que “a universalidade considerada do ponto de vista da *pluralidade* das pessoas”¹⁴¹ (pluralização no seio do universal). Porém, apesar de possuir “a mesma estrutura dialogal que a solicitude”, a ideia de humanidade elimina toda a

¹³⁶ Cf., para a primeira fórmula referida do imperativo, Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p.68, e para a segunda, IDEM, *ibidem*, p. 56.

¹³⁷ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 258, 259.

¹³⁸ IDEM, *ibidem*, p. 259.

¹³⁹ IDEM, *ibidem*, p. 259.

¹⁴⁰ IDEM, *ibidem*, p. 259.

¹⁴¹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 260.

alteridade entre as pessoas singulares, considerando apenas o princípio de autonomia da unidade, sem qualquer referência às pessoas, isto é, à pluralidade¹⁴².

Entretanto a noção de *pessoa* como fim em si mesma vem, de alguma maneira, equilibrar a ideia de humanidade, uma vez que, através da introdução, na formulação do imperativo, da “distinção entre a «tua pessoa» e a «pessoa de qualquer outro», aparece a pluralidade¹⁴³. Desta forma, torna-se visível a existência de uma certa e secreta descontinuidade entre as duas formulações do imperativo que vimos considerando, uma vez que, na segunda formulação, “alguma coisa de novo é dita, quando as noções de «matéria», de «objecto» do dever são identificadas à de fim em si mesmo”¹⁴⁴. E aquilo que de novo é dito é exactamente o mesmo que, no âmbito da sabedoria popular e antes de passar pelo crivo da crítica, já a Regra de Ouro enunciava e que se prende, no fundo, com a necessidade de introduzir reciprocidade nas situações em que prevalece a falta de reciprocidade¹⁴⁵. Subjacente a isto, está, de forma implícita, o reconhecimento de que a alteridade está na raiz da pluralidade das pessoas. Desta maneira, a ideia unificadora e unitária de humanidade, deixa de aparecer como um duplo da universalidade exigida e presente no princípio de autonomia, e assim a segunda fórmula do imperativo categórico reencontra a sua plena originalidade.

Receando que se pense que com a leitura que vem fazendo da noção de pessoa como fim em si mesma, esteja a violentar o texto kantiano, Ricoeur, através de uma citação da *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*¹⁴⁶, mostra que é nas próprias palavras de Kant que se verifica a correlação entre as noções de pessoa e de fim em si mesmo, donde decorre o estreito paralelismo entre o princípio de autonomia e o respeito das pessoas como fins em si mesmas, noções que, no fundo, “se *atestam* directamente, uma vez que se a consciência da autonomia é um “facto de razão” (é o próprio facto de que a moral existe, uma vez que a autonomia da vontade é postulado da lei moral, é a sua *ratio essendi*,

¹⁴² Esta pluralidade corresponde àquilo a que Kant chama de “objecto” ou “matéria”, em contraposição ao “formal” da universalidade. Cf., IDEM, *ibidem*, p. 260.

¹⁴³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 261.

¹⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 261.

¹⁴⁵ Sobre esta matéria, são as seguintes as palavras de Ricoeur: “a Regra de Ouro e o imperativo do respeito devido às pessoas não têm somente o mesmo terreno de aplicação, mas também o mesmo horizonte intencional: estabelecer a reciprocidade aí onde reina a falta de reciprocidade”. IDEM, *ibidem*, p. 261-262.

¹⁴⁶ É a seguinte a citação referida: “Admitindo porém que haja alguma coisa *cuja existência em si mesma* tenha um valor absoluto e que, *como fim em si mesmo*, possa ser a base de leis determinadas, nessa coisa e só nela é que estará a base de um possível imperativo categórico, quer dizer de uma lei prática.

Ora digo eu: - O homem, e, duma maneira geral, todo o ser racional, *existe* como fim em si mesmo e *não só como meio* para uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas acções, tanto nas que se dirigem a ele mesmo, como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como um fim*”. Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 66.

enquanto que, por sua vez, a lei moral é a *ratio cognoscendi* da liberdade¹⁴⁷), do mesmo modo agora se afirma que a moral existe, porque a própria pessoa, diferentemente das simples coisas¹⁴⁸, existe como fim em si mesma. É de salientar que, neste contexto, a existência se reveste de um carácter ao mesmo tempo prático e ontológico: prático, na medida em que é na maneira como se age e se trata o outro, que se manifesta a diferença entre os modos de ser; ontológico, na medida em que a proposição “a natureza racional existe como fim em si”, é uma proposição existencial, uma proposição ôntico-prática, que se impõe sem intermediários e que “se não diz o ser, diz o ser-assim”¹⁴⁹.

Ricoeur termina este ponto sobre a solicitude e a norma interrogando-se sobre se, no plano deontológico onde se move, Kant terá ou não conseguido distinguir entre respeito e autonomia. A resposta que dá é ao mesmo tempo sim e não. É sim, na medida em que se distinguem as noções de “existir como fim em si” (noção que constitui o fundamento do respeito que é devido às pessoas) e de “dar-se a si mesmo uma lei” (noção que constitui o princípio da autonomia). Mas, por outro lado, é não, uma vez que em expressões como “o homem”, “todo o ser racional”, “natureza racional”, etc., aquilo que sobressai é a universalidade (através da ideia de humanidade), enquanto que a alteridade se vê impedida de se manifestar e desenvolver. Há, por isso, como já tivemos ocasião de dizer, uma discordância subtil no seio do imperativo kantiano, uma vez que, visto como formalização da Regra de Ouro, se, por um lado, pelo menos implicitamente, se refere à assimetria, donde deriva o processo de vitimização ao qual a mesma regra opõe a exigência de reciprocidade, por outro lado, deixa que, por detrás da mesma Regra de Ouro se ouça a voz da solicitude, exigindo que a pluralidade das pessoas e a sua alteridade não se vejam ocultadas pela ideia englobante de humanidade¹⁵⁰.

¹⁴⁷ Cf., Kant, *Crítica da Razão Prática*, pp. 12 (nota 1), 41,42,151.

¹⁴⁸ É da seguinte maneira que Kant estabelece a distinção entre coisas e pessoas: “Os seres cuja existência depende, não em verdade da nossa vontade, mas da natureza, têm, contudo, se são seres irracionais apenas um valor relativo como meios e por isso se chamam *coisas*, ao passo que os seres racionais se chamam *pessoas*, porque a sua natureza os distingue já como fins em si mesmos, quer dizer, como algo que não pode ser empregado como simples meio e que, por conseguinte, limita nessa medida todo o arbítrio”. IDEM, *ibidem*, pp. 66-67.

¹⁴⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 263.

¹⁵⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 263,264.

1.3.3. DO SENTIDO DA JUSTIÇA À LEGALIDADE INSTITUCIONAL E DO “ESQUECIMENTO” POR ESTA DAQUELE SEU FUNDAMENTO ÉTICO

Situados no vértice “sentido de justiça/legalidade institucional”¹⁵¹, do triângulo ético-moral (os dois outros vértices são “estima de si/autonomia” e “solicitude/respeito”), e após havermos analisado a relação entre a intenção de vida boa e a obrigação e entre a solicitude e a norma moral, propomo-nos agora, sempre na companhia de Paul Ricoeur, tratar o problema da articulação entre o “sentido da justiça” e os “princípios de justiça”. A tese do autor é a de que “a regra de justiça exprime no plano das instituições a mesma exigência normativa, a mesma formulação deontológica que a autonomia ao nível pré-dialógico, e que o respeito das pessoas ao nível dialógico e interpessoal”¹⁵². Na medida em que defende a filiação da concepção deontológica da justiça ou, recordado Perelman, da *regra de justiça*, no sentido da justiça, ainda de âmbito ético, e consciente de que tal filiação deverá ser objecto de rigorosa argumentação, Paul Ricoeur entrará em polémica com John Rawls.

Apesar das ambiguidades que a noção de justiça¹⁵³, oriunda do âmbito da intencionalidade ética, encerra, o legado maior deixado pela ética à moral é “a ideia mesma de *justo*”, ideia que é ela própria ambígua, uma vez que olha para dois lados: para o lado ético do “bom”, enquanto extensão da solicitude ao “cada um”; para o lado jurídico do “legal”, onde “o prestígio da justiça parece dissolver-se no da lei positiva”¹⁵⁴. É o objectivo de pôr a claro esta ambiguidade maior da ideia de justiça, que está presente e dirige as tentativas do autor para retirar a essa noção a sua dimensão teleológica, outorgando-lhe um estatuto apenas deontológico. A concretização desta tarefa supõe que, por um processo semelhante ao utilizado na formalização da Regra de Ouro, se proceda à

¹⁵¹ Recorde-se que é no âmbito das instituições entendidas como estruturas duradoiras e coesas do viver em comum, que a justiça se aplica. Cf., IDEM, *ibidem*, p. 264.

¹⁵² IDEM, *ibidem*, p. 264.

¹⁵³ Neste ponto, Ricoeur tem em vista a justiça distributiva que, no âmbito da intencionalidade ética, envolve as ideias de “partilha justa e de justa parte, sob a égide da ideia de igualdade”. As ambiguidades a que Ricoeur se refere dizem respeito, primeiramente, à própria noção de “justa parte”, uma vez que o acento tanto pode ser posto “na *separação* entre o que pertence a um com a exclusão do outro”, como no “*laço de cooperação* que a partilha instaura ou reforça”. Uma outra ambiguidade prende-se com o sentido do conceito de igualdade. Com efeito, “se a igualdade é o equivalente ético da justiça, como justificar o desdobramento da justiça em função de dois usos da igualdade, igualdade simples ou aritmética, de acordo com a qual todas as partes são iguais e a igualdade proporcional ...” Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 264,265

¹⁵⁴ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 265.

formalização da justiça, reduzindo-a a uma concepção puramente processual. Entretanto, antes de avançar na sua investigação, Ricoeur antecipa que deverá mostrar que essa tentativa de redução processual da justiça a uma sua concepção puramente deontológica não consegue, de todo, eliminar um resíduo que “exige um certo retorno a um ponto de vista teleológico”¹⁵⁵.

É através da tradição contratualista, que Ricoeur realiza a aproximação deontológica à ideia de justiça. A ficção de um contrato social fundador fornece a esta tradição a explicação de que necessita para a compreensão da passagem do homem do estado primitivo de natureza, ao estado de direito. Considerando que o contrato desempenha no plano das instituições o mesmo papel que a autonomia desempenha no plano da moralidade, Ricoeur verifica que – apesar da autonomia ser um facto de razão, visto ser um postulado da lei moral, e daquele ser apenas, como referimos, uma ficção fundadora – será do próprio processo contratual que as teorias contratualistas farão derivar os princípios de justiça.

Entretanto, se para resolver o enigma da fundação da República Rousseau recorre à figura de um legislador, a vontade geral, da qual a lei é expressão, e Kant pressupõe a ligação entre autonomia ou autolegislação e o contrato social, que permite a passagem da liberdade selvagem à liberdade civil, John Rawls, para quem contratualismo e individualismo andam de mãos dadas, faz do termo equidade (*fairness*), a chave do conceito de justiça, porquanto ele caracteriza a situação original do contrato (estabelecido entre pessoas livres e racionais, desejosas de promover os seus interesses individuais próprios), do qual deriva a justiça das instituições de base¹⁵⁶. Com esta concepção puramente processual e deontológica da justiça, Rawls pretende não apenas libertar o justo da tutela do bem, como ainda opor-se à versão teleológica da justiça, defendida pelo utilitarismo dominante nos países de língua inglesa e que encontra em Stuart Mill e em Sidgwick, que defendem o princípio do “máximo de bem” para o “maior número de indivíduos”¹⁵⁷, os seus principais expoentes. Porém, sendo uma teoria deontológica e processual da justiça e, enquanto tal, claramente oposta à “aproximação teleológica” do utilitarismo, a deontologia rawlsiana não é, ao contrário da de Kant, uma *deontologia* fundada no plano transcendental. E não o é porque em Rawls o contrato

¹⁵⁵ IDEM, *ibidem*, p. 265.

¹⁵⁶ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 267.

¹⁵⁷ Diz Ricoeur que “o utilitarismo é uma doutrina teleológica, na medida em que define a justiça pela maximização do bem para o maior número”. IDEM, *ibidem*, p. 267.

social tem exactamente como função derivar os princípios de justiça – “aqueles aos quais sujeitos racionais, interessados em melhorar a sua situação e decidindo em posição de igualdade, sabendo que nenhum deles está beneficiado ou prejudicado por contingências sociais ou naturais, dariam o seu consentimento”¹⁵⁸ de um processo equitativo (*fair*), sem qualquer compromisso com os critérios pretensamente objectivos do justo, de modo a não reintroduzir qualquer pressuposto relativo ao bem¹⁵⁹. Finalmente, há que chamar a atenção para o facto de que a justiça de que aqui se trata é a justiça distributiva, a qual, visando a definição de uma regra de justa distribuição ou partilha entre os parceiros sociais, se estende “a todos os tipos de vantagens susceptíveis de ser tratadas como partes a distribuir: direitos e deveres, por um lado; benefícios e cargos, por outro”¹⁶⁰.

Após estas considerações prévias, Ricoeur analisa a resposta de Rawls às três questões seguintes: “o que é que garante a equidade da situação de deliberação, de maneira a que dela possa resultar um acordo sobre um arranjo justo das instituições? Que princípios serão escolhidos nesta situação fictícia de deliberação? Que argumentos poderão convencer as partes deliberantes a escolher unanimemente os princípios rawlsianos da justiça e não uma variante qualquer do utilitarismo?”¹⁶¹. Quanto a nós, preocupar-nos-emos, por agora, apenas, em primeiro lugar, com a reafirmação do carácter antiteleológico da demonstração dos princípios da justiça e, em segundo lugar, com a demonstração de que há um sentido ético prévio à teoria deontológica da justiça, sentido ético esse para o qual, em última análise, esta não deixa de apelar.

Quanto ao primeiro princípio, que diz que “cada pessoa deve ter um direito igual ao mais extenso sistema de liberdades básicas que seja compatível com um sistema de liberdades idêntico para os outros”¹⁶², Ricoeur considera que “ele não levanta problemas”. Nele, que no fundo exprime a igualdade dos cidadãos face à lei, numa partilha igual das esferas de liberdade (liberdade de expressão, de reunião, de voto, etc.), reencontramos a igualdade aritmética de Aristóteles, só que mais formalizada¹⁶³. Deve referir-se que na obra acabada de citar, Ricoeur lembra que a formalização da justiça a

¹⁵⁸ John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, p. 38.

¹⁵⁹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 268.

¹⁶⁰ IDEM, *ibidem*, p. 271.

¹⁶¹ IDEM, *ibidem*, p. 268

¹⁶² John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, p. 68.

¹⁶³ Cf., IDEM, « Éthique et morale », in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 263.

que Rawls procede havia já sido “preparada pelo quase-formalismo da virtude da justiça em Aristóteles”¹⁶⁴.

O segundo princípio da justiça, formulado por Rawls, diz que “as desigualdades económicas e sociais devem ser distribuídas por forma a que, simultaneamente: a) se possa razoavelmente esperar que elas sejam em benefício de todos; b) decorrem de posições e funções às quais todos têm acesso”¹⁶⁵. Neste princípio que, este sim, já levanta alguns problemas, reconhecemos o conceito aristotélico de justiça proporcional ao mérito, só que mais formalizado, uma vez que exclui toda a referência ao valor dos contributos individuais. Subjacente a ele está o raciocínio do *maximin*, próprio da teoria da decisão em contextos de incerteza, significando isso que a partilha desigual mais justa é aquela em que “o aumento das vantagens dos mais favorecidos é compensado pela diminuição da desvantagem dos mais desfavorecidos”¹⁶⁶.

Expressando a sua admiração pela maneira como um pacto “a-histórico” pode ligar uma sociedade “histórica”, Ricoeur verifica que o simples facto de esta questão poder ser posta, confirma que o processo pelo qual, através do contrato social presumido, a sociedade é levada a dar-se as suas instituições sociais de base, é diferente da autonomia kantiana, em virtude da qual uma liberdade pessoal é levada a dar-se a sua lei. Entretanto, neste ponto, e através da formulação da questão: será que “uma concepção puramente processual da justiça consegue romper as suas amarras a um sentido de justiça que a precede e a acompanha do princípio ao fim?”¹⁶⁷, Ricoeur interroga-se sobre se a teoria deontológica da justiça não fará ela própria apelo ao sentido ético da justiça. Do seu ponto de vista é evidente que sim, uma vez que o próprio Rawls reconhece que “o argumento sobre o qual se apoia a concepção processual não permite edificar uma teoria independente, mas repousa sobre uma pré-compreensão do que significa o justo e o injusto, a qual permite definir e interpretar os dois princípios de justiça antes que possamos provar [...] que esses serão os princípios que serão escolhidos na situação original sob o véu de ignorância”¹⁶⁸. Efectivamente, sem desistir de conseguir obter uma prova independente da verdade dos seus princípios de justiça, Rawls reclama para a sua teoria aquilo que designa de “*equilíbrio reflectido* entre a teoria e as nossas «convicções

¹⁶⁴ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 262. Cf., também IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 272.

¹⁶⁵ John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, p. 68.

¹⁶⁶ Paul Ricoeur, « Éthique et morale », in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 264. Cf., também, John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, pp. 81-84 e pp. 132-145.

¹⁶⁷ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 274.

¹⁶⁸ IDEM, *ibidem*, p. 275.

bem pensadas» (*considered convictions*)¹⁶⁹. Essas convicções devem ser bem pensadas porque se há questões (casos flagrantes de injustiça como a intolerância religiosa e a discriminação racial) sobre as quais o juízo moral comum não tem dúvidas, há outras, como é o caso da correcta distribuição da riqueza e da autoridade, relativamente às quais não estamos já tão seguros, pelo que, considera Rawls, “é preciso encontrar um meio de as [a essas dúvidas] resolver”¹⁷⁰. Neste contexto, e relativamente a essas dúvidas, os argumentos teóricos desempenham um papel probatório semelhante àquele que em Kant desempenhava a regra da universalização das máximas. O desenvolvimento argumentativo da prova visa, portanto, a progressiva racionalização das nossas convicções, “num processo complexo de ajustamento mútuo entre a convicção e a teoria”¹⁷¹

Em *Éthique et morale*, Ricoeur considera que as convicções, a cuja racionalização nos vimos referindo, são, no fundo, coincidentes com as que a antiga Regra de Ouro supõe: “não faças aos outros aquilo que não queres que te façam a ti”. Desta forma, ao adoptar o ponto de vista dos mais desfavorecidos no processo de distribuição, “Rawls raciocina como um moralista”¹⁷², sendo mesmo possível detectar por detrás do seu formalismo, aquele sentido de equidade que, fundado no imperativo kantiano, nos impede de tratar a pessoa do outro como meio, impondo-nos que a respeitemos como fim em si mesmo. Mas para além disso, vislumbra-se ainda, oculta por detrás deste imperativo, a solicitude, o elã daquela solicitude que realiza, vimo-lo, a transição entre a estima de si e o sentido ético de justiça.

¹⁶⁹ IDEM, *ibidem*, p. 275. Cf., também IDEM, «*Éthique et morale*», in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 264. São as seguintes as palavras que em Rawls exprimem o referido equilíbrio: “Há, no entanto, uma outra forma de justificar uma descrição concreta da posição inicial. Consiste ela em saber se os princípios que serão escolhidos se adequam às nossas convicções reflectidas sobre a justiça ou as alargam de forma aceitável”. John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, p. 39.

¹⁷⁰ IDEM, *ibidem*, p. 39.

¹⁷¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 275. Vejamos algumas das palavras de Rawls a respeito do referido processo de ajustamento: “Mas se for possível detectar imediatamente tais princípios e eles se adequarem às nossas convicções sobre a justiça, a tarefa estará terminada. É todavia provável que haja divergências, caso em que se nos coloca uma alternativa. Tanto podemos modificar o traçado da situação inicial, como alterar as nossas próprias posições, já que estes são pontos de referência provisórios e, portanto, passíveis de alteração. Assim, alterando por vezes as condições em que o contrato se realiza e, por outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja a expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas. Designo esta situação por equilíbrio reflectido. Trata-se de uma forma de equilíbrio porque, finalmente, as nossas posições sobre a justiça estão de acordo com os nossos princípios; e é reflectida uma vez que conhecemos os princípios aos quais as nossas posições se conformam e as premissas para a sua derivação”. John Rawls, *Uma Teoria Da justiça*, p. 39.

¹⁷² Paul Ricoeur, «*Éthique et morale*», in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 264.

Entretanto, se a ética precede a moral e esta é anterior a toda a formalização deontológica e jurídica, como se explica que tal facto nem sempre seja reconhecido? Em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur, através da formulação de duas perguntas, avança com uma possível e bem significativa explicação: terá sido o facto de durante milénios os povos haverem vivido submetidos a “um princípio de dominação que transcende o seu querer-viver em conjunto”, que os levou ao *esquecimento* do facto de que eles são soberanos não devido a um contrato imaginário, mas em virtude do seu mesmo “querer-viver em conjunto”? – Se assim foi, Ricoeur considera que, consumado aquele esquecimento, “só resta a ficção para igualar o contrato aos princípios da autonomia e da pessoa como fim em si”¹⁷³. Porém, continua e conclui: “se agora, por um movimento inverso reportarmos a dúvida que afecta a ficção do contrato, ao princípio de autonomia, não se arriscará também este último a descobrir-se como uma ficção destinada a preencher o esquecimento da fundação da deontologia no desejo de viver bem com e para os outros em instituições justas?”¹⁷⁴.

1.4. FORMALISMO MORAL, CONFLITO E SABEDORIA PRÁTICA

Propomo-nos agora proceder, mais de perto, à justificação da tese que enunciámos aquando da apresentação dos objectivos de Ricoeur na sua “pequena ética”, segundo a qual é necessário o recurso da norma moral à intenção ética, sempre que na sua aplicação a situações concretas, aquela conduz a *conflitos* práticos.

A moral da obrigação origina, na verdade, situações conflituais, decorrentes da dificuldade em harmonizar a regra moral universal e a urgência concreta da praxis, conflitos para cuja resolução a sabedoria prática não encontra outra solução que o recurso, no âmbito do juízo moral em situação, “à intenção inicial da ética, a saber, a intenção da «vida boa» com e pelos outros em instituições justas”¹⁷⁵. A sabedoria prática de que aqui se trata remete para a *prudentia*, ou melhor, para a sensatez, a sabedoria ou a *phronesis*, de que no livro VI da sua *Ética a Nicómaco*, Aristóteles fala, sendo que a justeza pessoal do “sábio” (*phronimos*) “é a componente propriamente ética da definição aristotélica de

¹⁷³ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 278.

¹⁷⁴ IDEM, *ibidem*, p. 278.

¹⁷⁵ IDEM, *ibidem*, p. 279.

virtude, aquela componente que *personaliza* ou «concretiza» a norma abstracta”¹⁷⁶. Relevando de uma ética em acto ou em exercício, a sabedoria prática, isto é, o juízo moral em situação e a convicção (não totalmente redutível à razão e à filosofia) que o precede e habita, permite a ultrapassagem, no instante da acção sensata, da distância que medeia entre os momentos ético-pessoal e moral-objectivo da acção.

Se a respeito deste reenvio da moral à ética, Ricoeur tem o cuidado de advertir para o facto de que não se pretende com isso negar a moral da obrigação, esclarece também que, com a sabedoria prática, não pretende acrescentar à perspectiva ética e ao momento do dever, uma terceira instância, à maneira da *sittlichkeit*¹⁷⁷ hegeliana, na qual, no âmbito da filosofia do espírito, o conflito se visse superado numa instância superior de verdade. Aquilo de que, no fundo, se trata, uma vez que é no juízo moral em situação que a dialéctica ricoeuriana da ética e da moral se joga, é de encontrar uma via que permita evitar a falsa alternativa entre a sedução de um “situacionismo moral”, que nos deixaria sem defesa face ao arbitrário subjectivista da ética e o rigor abstracto, objectivo e unívoco, do formalismo moral¹⁷⁸. Com esta finalidade em vista, Ricoeur, que não pretende dissolver ou apagar o conflito, mas restituir-lhe o seu verdadeiro lugar no âmbito da vida social, ética e moral das relações entre as pessoas, propõe-se ouvir uma voz distinta da da filosofia, ou melhor, “uma das vozes da *não-filosofia*: a da *tragédia grega*”¹⁷⁹. Esta situação leva-lo-à a percorrer todo o caminho que da *sabedoria trágica* conduz à *sabedoria prática*, e isso até porque, diz, o elemento trágico da acção “não deve ser procurado apenas na aurora da vida ética mas, pelo contrário, no estado avançado da moralidade, nos conflitos que surgem no caminho que conduz da regra ao juízo moral em situação”¹⁸⁰. Ricoeur não espera, com certeza, da tragédia que reconcilie as partes em confronto e assim resolva os conflitos. Aquilo em que, porém, ela poderá ajuda-nos é, confrontando-nos com as aporias ético-práticas decorrentes da unilateralidade das posições em que nos situamos, sugerir-nos que a solução para os mesmos passa pela renúncia dos

¹⁷⁶ Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade, Uma Leitura da obra de Paul Ricoeur*, p. 213.

¹⁷⁷ A expressão *Sittlichkeit*, que em português se pode traduzir pela palavra *eticidade*, é utilizada em Hegel para designar um momento do processo de desenvolvimento do Espírito Objectivo, o momento da moralidade objectiva e concreta, isto é, a moralidade quando esta incarna, se objectiva ou concretiza nas leis, normas, costumes e instituições, nomeadamente a família, a sociedade civil e o Estado, de uma dada comunidade histórica.

¹⁷⁸ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 279.

¹⁷⁹ IDEM, *ibidem*, p. 281.

¹⁸⁰ IDEM, *ibidem*, p. 290.

intervenientes à unilateralidade dos seus pontos de vista e, conseqüentemente, pela procura conjunta de uma via média.

A tragédia encerra, de facto, um importante sentido pedagógico. Ela instrui-nos, e isso, apesar da dimensão não filosófica do trágico, irredutível, em grande medida, aos discursos ético e moral, uma vez que, se bem que tenha por tema a acção, os agentes da tragédia “estão ao serviço de grandezas espirituais que não só os ultrapassam, como abrem a via a energias arcaicas e míticas que são também fontes imemoriais de infelicidade”¹⁸¹. Em primeiro lugar, a tragédia ensina-nos a desconfiar tanto das ilusões do coração, uma vez que, no seu fulgor, o sentimento é cego, como dos excessos da razão, luminosa, mas fria e sem interioridade pessoal¹⁸². Depois disso, instrui-nos sobre a inevitabilidade, isto é, sobre o “carácter inelutável dos conflitos na vida moral”, esquematizando ao mesmo tempo uma sabedoria – a sabedoria trágica de que falava Jaspers – capaz de nos orientar noutra tipo de conflitos¹⁸³. Mais ainda, se hoje a tragédia continua a ensinar-nos é porque ela toca o fundo agonístico da existência e da provação humanas, onde se verifica o confronto sem fim entre o homem e a mulher, a velhice e a juventude, a sociedade e o indivíduo, os vivos e os mortos, o humano e o divino, etc. É pela via dura e difícil da aprendizagem através destes conflitos permanentes, a um tempo universais e localizados, que o reconhecimento de si do agente vai tendo, naturalmente, lugar.

Na tragédia grega, e de uma forma muito especial na *Antígona* de Sófocles¹⁸⁴, obra que Ricoeur toma como ponto de referência, aprendemos que os conflitos surgem quando os sujeitos, de forma obstinada, se agarram tão completamente a uma regra que se tornam cegos relativamente a tudo o resto. É assim que, tanto Creonte como Antígona, como que se acantonam e imobilizam em posições extremas e opostas, inviabilizando desse modo toda a possibilidade de mediação e de diálogo. Para Antígona, para quem os laços familiares contam acima de tudo, só o dever de dar sepultura ao irmão importa e mobiliza, mesmo indo contra as leis da cidade que proíbem a prestação de serviço fúnebre aos inimigos do Estado. Creonte, por sua vez, preso à sua concepção de dever e de serviço

¹⁸¹ IDEM, *ibidem*, p. 281. Ricoeur aponta como “traços que marcam o carácter não filosófico da tragédia: potências míticas adversas que dobram os conflitos identificáveis nos papéis dos personagens; mistura inextrincável de constrangimentos e de escolhas deliberadas; efeito purgativo exercido pelo próprio espectáculo no coração das paixões que ele mesmo gera” IDEM, *ibidem*, p. 283.

¹⁸² Cf., IDEM, *ibidem*, p. 283.

¹⁸³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 283.

¹⁸⁴ A respeito desta obra de Sófocles e da sua relação com o tema que vimos tratando, diz Ricoeur que “é o trágico da acção, para sempre ilustrado pela *Antígona* de Sófocles, que reconduz o formalismo moral ao mais vivo da ética”. IDEM, *ibidem*, p. 291.

para com a cidade, é inflexível na subordinação da relação familiar à distinção entre amigos e inimigos do Estado. Imobilizados cada um no extremo do seu reduto, Creonte e Antígona, vítimas da sua “estreiteza de vistas”, encontrarão a sua perdição.

E no entanto, entre estes limites extremos ou, como refere Ricoeur, entre o “conselho directo” e a “resignação insolúvel” há, e esta é a grande “instrução da ética pelo trágico”, uma via média¹⁸⁵, a via da prudência, da justa deliberação e sabedoria, a via para a qual, de resto, a última palavra do coro aponta quando apresenta a *sabedoria* [to *phronein*] como “a primeira fonte da felicidade”¹⁸⁶. Assim, sem, à maneira de Hegel, dissolver o conflito, uma vez que o mesmo é inevitável¹⁸⁷, mas reflectindo sobre ele, instruída pela tragédia, a sabedoria prática convida o homem da praxis a reorientar a sua acção, passando da catarse à convicção. É no âmbito desta necessidade de uma inflexão da catarse trágica á convicção moral, que Ricoeur proclama: “Do *phronein* trágico à *phronesis* prática: tal será a máxima susceptível de libertar a convicção moral da alternativa ruínosa da unicidade ou da arbitrariedade”¹⁸⁸.

Na verdade, quer se trate de uma “guerra de valores” ou de uma “guerra de empenhamentos fanáticos”, o resultado é o mesmo: “o nascimento de um *trágico da acção* sobre o fundo de um conflito de dever”. Ora, é exactamente para fazer face a esta situação que a sabedoria prática – sabedoria “ligada ao juízo moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva do que a própria regra”¹⁸⁹ – é necessária. Evidentemente que esta convicção não é arbitrária, uma vez que se funda na fonte mais originária do sentido ético.

Terá interesse neste ponto referir (uma vez que tal permitirá uma melhor compreensão da problemática que ora nos ocupa, referente à questão do conflito e da sabedoria prática), a forma como Ricoeur termina a sua “pequena ética”, sugerindo que, no fundo, aquilo que pretendeu foi proceder à conciliação da *phronesis* de Aristóteles, através da *Moralität*, segundo Kant, com a *Sittlichkeit* de Hegel¹⁹⁰.

¹⁸⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 283.

¹⁸⁶ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 287.

¹⁸⁷ A determinada altura, Ricoeur coloca directamente a seguinte pergunta: “o que é que torna inevitável o conflito ético?” Para, logo de seguida, responder, dizendo que é “não apenas a unilateralidade dos caracteres, mas também a dos princípios morais quando confrontados com a complexidade da vida”. IDEM, *ibidem*, p. 287.

¹⁸⁸ IDEM, *ibidem*, p. 290.

¹⁸⁹ IDEM, « Éthique et morale », in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 265.

¹⁹⁰ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 337. Dissemos na nota 184 que a expressão *Sittlichkeit*, que em português se pode traduzir pela palavra *eticidade*, é utilizada em Hegel para designar um momento do processo de desenvolvimento do Espírito Objectivo, o momento da moralidade objectiva e concreta, isto é, a

Da *phronesis*, o autor retira que ela tem como horizonte a “vida boa”, por mediação a deliberação, por actor o *phronimos* e por ponto de aplicação as situações singulares. Porém, entre a *phronesis* “ingénuas”, com que abre a pequena ética, e a *phronesis* “crítica”, presente no juízo moral em situação, expande-se a região da obrigação moral e do dever, que impõe que o mal, isto é, aquilo que não deve ser, não seja efectivamente, do mesmo modo que também exige que seja abolido todo o sofrimento infligido ao homem pelo próprio homem. À moral segue-se a zona dos conflitos referentes ao trágico da acção, zona onde, por via da mediação desses conflitos, a *phronesis* “crítica” tende a identificar-se à *Sittlichkeit* de Hegel, desligada esta, porém, de toda a referência a uma filosofia do Espírito.

Assim, portanto, sem ligação à filosofia do Espírito, a *Sittlichkeit* une-se à *phronesis* no juízo moral em situação, juízo que se forma e ganha corpo ao nível do debate público, do diálogo, do colóquio amigável e da partilha de convicções. Por isso Ricoeur conclui que, “da sabedoria prática que convém a este juízo, pode dizer-se que a *Sittlichkeit* «repete» aí a *phronesis*, na medida em que a *Sittlichkeit* «medeia» a *phronesis*”¹⁹¹.

Inevitável na vida e na interacção social, o conflito – enquanto factor que, dando corpo à noção paradoxal de *universal em contexto*, impõe e obriga o formalismo moral e jurídico a um retorno ao sentido vivo da ética – vai ser considerado por Ricoeur do triplo ponto de vista da instituição (a política e o Estado), do respeito (a pluralidade das pessoas) e da autonomia (autonomia e autolegislação kantiana).

1.4.1. INSTITUIÇÃO, CONFLITO E JUÍZO MORAL EM SITUAÇÃO

Vendo no conflito o “agulhão” que, ao nível de cada uma das regiões consideradas: o si universal, a pluralidade de pessoas e o contexto institucional, aponta para a recondução do formalismo moral ao núcleo mais vivo da ética, Ricoeur retoma a problemática rawlsiana da regra da justiça, lembrando que a possibilidade de conflito

moralidade quando esta incarna, se objectiva ou concretiza nas leis, normas, costumes e instituições, nomeadamente a família, a sociedade civil e o Estado, de uma dada comunidade histórica. Acrescentamos agora que, na abertura sobre *Moral*, da *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, os autores do texto dizem que “na verdade, é na diferença entre moralidade e eticidade que se situa a diferença entre Kant e Hegel. Ao passo que a *moralidade* analisa a acção a partir dos conceitos de bem e de mal, no contexto de um pensamento ainda marcado pela dicotomia kantiana, a *eticidade* (*Sittlichkeit*) ou vida ética supera o formalismo kantiano, introduzindo a vivência de conteúdos institucionais”. Isabel Carmelo, Rosa Renaud, Michel Renaud, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, Editorial Verbo, 3º vol., Lisboa/São Paulo, 1991, p.968.

¹⁹¹ IDEM, *ibidem*, p.337.

aparece logo inscrita, como sugerem, no plano linguístico, as expressões *parte* e *partilha*, na estrutura equívoca da própria ideia de distribuição justa. A formalização dessa mesma regra, operada por Rawls, acentua ainda Ricoeur, vem confirmar, senão mesmo reforçar a sua possibilidade¹⁹². De facto, como já bem o havia visto Aristóteles¹⁹³, num grupo social organizado, a diversidade qualitativa de coisas a distribuir: como rendimentos, patrimónios, cargos sociais, posições de responsabilidade e de autoridade, honras, censuras, etc., bem como a diversidade de contribuições individuais ou colectivas, colocam um problema de distribuição, e é exactamente porque esse problema, potencialmente conflitual, existe, que o filósofo grego formulou a sua noção de justiça proporcional, de acordo com a qual, a igualdade não se estabelece entre partes, mas entre a relação das partes diferenciadas de um com a respectiva contribuição.

Em todo o caso, ainda segundo Aristóteles, mesmo aqui a controvérsia não está de todo ausente, uma vez que a forma de avaliação das diferentes contribuições individuais e o próprio sentido do princípio de distribuição por mérito envolve discussões e varia consoante os regimes políticos, de tal modo que, “para os democratas é a liberdade, mas para aos oligarcas é a riqueza, ou ainda o berço. Contudo para os aristocratas é a excelência”¹⁹⁴.

Se deslocarmos o olhar do processo de distribuição para as diferentes coisas a distribuir, verificamos o aparecimento de duas ordens de problemas que a literatura sobre o tema, subsequente à *Teoria da Justiça* de Rawls, trata conjuntamente mas que, do ponto de vista de Ricoeur, há que distinguir. A primeira ordem de problemas – que marca o retorno de conceitos teleológicos que, através da ideia de *bens sociais primários*, vêm novamente religar o justo ao bom –, prende-se com a determinação daquilo que qualifica esses bens sociais como bons, uma vez que, de acordo com o autor, “se nos perguntarmos sobre o que é que qualifica como bons esses bens sociais, abrimos um espaço conflitual, desde logo

¹⁹² Ricoeur justifica este seu ponto de vista, recordando que, de acordo com a teoria da justiça de Rawls, “os indivíduos colocados na situação original são indivíduos racionais, independentes uns dos outros e desejosos de promover os seus respectivos interesses sem ter em conta os dos outros”. Do mesmo modo, continua, “o princípio do *maximin*, considerado só por si, poderia reduzir-se a uma forma refinada de cálculo utilitário. E esse seria precisamente o caso, se ele não fosse equilibrado por convicções bem pensadas, nas quais o ponto de vista do mais desfavorecido é tomado como termo de referência. Ora, esta tomada em consideração repousa, em última análise, na regra da reciprocidade, próxima da Regra de Ouro, cuja finalidade é reorientar a assimetria inicial ligada ao poder que um agente exerce sobre o paciente da sua acção e que a violência transforma em exploração.” Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 292.

¹⁹³ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 3, 1131a 10-30.

¹⁹⁴ IDEM, *ibidem*, V, 3, 1131a 25

porque esses bens revelam-se sujeitos a significações e avaliações heterogêneas”¹⁹⁵. O segundo problema prende-se não apenas com a diversidade de bens a partilhar, mas com o carácter histórica e culturalmente determinado das avaliações desses bens. Aqui o conflito é entre a pretensão universalista da regra da justiça e as suas limitações contextuais. Dado que o conflito entre universalismo e contextualismo afecta todas as esferas da moralidade, propomo-nos, com Ricoeur, tratar este segundo problema noutra altura, mais adiante, centrando-nos por agora no problema dos bens a partilhar.

Em Michael Walzer¹⁹⁶, a consideração da diversidade de bens, bem como da diversidade de avaliações a que são sujeitas as coisas partilhadas, conduziu ao desmembramento da ideia unitária de justiça e à definição da ideia de “esferas de justiça”, isto é, de esferas distintas de regras que regulam as diferentes áreas da vida social, áreas como a da cidadania, da segurança, da assistência pública, do dinheiro, da mercadoria, do emprego, etc.¹⁹⁷, para cuja diversidade não podemos invocar as mesmas regras de justiça. É a arbitragem exigida pela concorrência entre estas diferentes esferas de justiça, “que dá o seu verdadeiro sentido à noção de conflito social”¹⁹⁸. Considerando esta arbitragem como o equivalente, no plano institucional, da sabedoria prática ou da *phronesis* aristotélica, Ricoeur interroga-se, apesar disso, sobre se a arbitragem do conflito entre esferas de justiça não deverá ser colocada “sob a categoria hegeliana de *Sittlichkeit*, mais do que sob a categoria aristotélica de *phronesis*”¹⁹⁹, e isso, uma vez que, de acordo com os ensinamentos de Hegel nos *Princípios da Filosofia do Direito*, o problema consiste em “saber se a *prática política* faz apelo aos recursos de uma moralidade concreta, que só encontram o seu exercício no quadro de um saber de si que o Estado, enquanto tal deteria”²⁰⁰.

Se acompanha Hegel, considerando-se por ele instruído, na luta que este desenvolve contra o atomismo jurídico e político; se recupera a noção hegeliana de *sittlichkeit*, enquanto esta pode ser entendida como “o sistema das instâncias colectivas de mediação intercaladas entre a ideia abstracta de liberdade e a sua realização efectiva «como segunda natureza»”, e ainda enquanto representa “um progressivo triunfo da ligação orgânica entre os homens, sobre a exterioridade da relação jurídica”²⁰¹, Ricoeur já

¹⁹⁵ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 293.

¹⁹⁶ Michael Walzer, *As Esferas da Justiça*, trad. port., Nuno Valadas, Editorial Presença, Lisboa, 1999.

¹⁹⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 293,294.

¹⁹⁸ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 294.

¹⁹⁹ IDEM, *ibidem*, p.295.

²⁰⁰ IDEM, *ibidem*, p.295.

²⁰¹ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 297.

não o segue quando se entra no terreno da defesa da ipseidade individual, recusando-se a aceitar que a obrigação de servir o Estado, mesmo que se trate de um Estado constitucional, é de uma natureza diferente e superior à da obrigação moral, interrogando-se mesmo sobre se ela tem um fundamento distinto do da ideia de justiça, que constitui o segmento último da trajetória da “vida boa”, e ainda sobre se ela apresenta uma estrutura normativo-deontológica distinta da regra de justiça²⁰².

Para Ricoeur, a oposição entre *Sittlichkeit* e *Moralität*, não só é inútil, como se torna nociva quando uma ontologia do *Geist* (espírito) transforma a mediação institucional do Estado numa instância autónoma e capaz de se pensar a si própria. E ele sabe de onde vem a aparência de transcendência da *Sittlichkeit*, isto é, da mediação institucional do Estado, relativamente à moral formal.

Ela decorre da sua ligação a instituições que, pela sua natureza, são irreduzíveis aos indivíduos. Só que, “uma coisa é admitir que as instituições não derivam dos indivíduos, mas sempre de outras instituições anteriores, e outra coisa é conferir-lhes uma espiritualidade distinta da dos indivíduos”²⁰³. Por isso, considerando que não é possível às instâncias políticas de ordem superior desligarem-se completamente da origem, isto é, da relação social e da intersubjectividade, a partir e em função da qual adquirem sentido, Ricoeur é de opinião que aquilo que “finalmente é inadmissível em Hegel, é a tese do espírito objectivo e do seu corolário, a tese do Estado erigido em instância superior dotada do saber de si”²⁰⁴. É que daqui ao Estado totalitário não vai senão um pequeno passo, conforme, de forma trágica, o testemunharam os acontecimentos monstruosos do século XX, relativamente aos quais, através dos olhos, da boca e do grito “surdo” das vítimas, a própria história pronunciou o seu doloroso veredicto. É por isso que, quando o espírito de um povo se deixa perverter, a ponto de “alimentar uma *Sittlichkeit* assassina”, nessa altura, é “na consciência moral de um pequeno número de indivíduos imunes ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições tornadas criminosas”²⁰⁵. Evidentemente que a fractura entre a consciência moral e o espírito do povo nem sempre é assim tão desastrosa e trágica. Em todo o caso, porque, para infelicidade nossa, essa fractura, aconteceu, ela guardará, para todo o sempre um valor de memória, de recordação e de advertência.

²⁰² Cf., IDEM, *ibidem*, p. 297.

²⁰³ IDEM, *ibidem*, p. 298.

²⁰⁴ IDEM, *ibidem*, p. 298.

²⁰⁵ IDEM, *ibidem*, p. 298.

Mas a melhor forma de desmistificar o Estado hegeliano, enquanto juiz supremo da moralidade e solucionador de conflitos, é interrogar a própria prática política, de modo a examinar as formas específicas de que o trágico da acção aí se reveste. Por outro lado, sendo a prática política lugar de conflitos específicos, a análise destes deverá permitir saber de que forma é que eles reenviam ao sentido ético da justiça.

Retomando reflexões que já antes havia feito em torno do poder e daquilo que designou de *paradoxo político*, Ricoeur, para quem a política é o lugar de tensão entre o poder (enquanto expressão do querer viver e agir em comum de uma comunidade) e a “dominação”, (entendida no sentido do poder político corrompido ou do poder como relação de força), regressa, efectivamente, à distinção fundamental, a que já tivemos ocasião de fazer uma breve referência, entre poder e dominação ou, de acordo com a terminologia de Espinosa, entre *potentia* e *potestas*. É que, entendendo o poder na linha de Hannah Arendt, como expressão não do medo, mas do querer viver e agir em comum de uma dada comunidade histórica, Ricoeur considera que o mesmo, “enquanto origem da instância política, e recoberto pelas estruturas hierárquicas da dominação entre governantes e governados”²⁰⁶, foi esquecido. Ora, vendo como no Estado de direito a força e a forma se conjugam no uso legítimo da violência, e entendendo a política como o reportório organizado de práticas referentes à distribuição vertical (entre governantes e governados) e horizontal (entre os diferentes grupos rivais no que concerne à distribuição do poder político) da dominação, considera novamente Ricoeur que o sentido da virtude da justiça (*isotès*), tal como a entendiam Péricles e Aristóteles visa precisamente – e essa é uma tarefa sem fim, mas que define, talvez, muito do essencial da democracia –, “colocar a dominação sob o controlo do poder em comum”²⁰⁷. Entretanto, os conflitos inerentes às diferentes esferas da *praxis* política, que em democracia são negociados de acordo com regras de arbitragem definidas e conhecidas, repartem-se por três níveis de radicalidade.

Num primeiro nível situam-se os conflitos banais que têm lugar no quotidiano dos Estados de direito democráticos, onde as discussões, as deliberações e as decisões²⁰⁸ são públicas e enquadradas por regras definidas e amplamente aceites. Nesse contexto e face a estes conflitos ordinários, a deliberação e a tomada de posição, mais do que para a *Sittlichkeit*, apontam para a *phronesis* aristotélica. E de facto, Ricoeur, identificando

²⁰⁶ IDEM, *ibidem*, p. 299.

²⁰⁷ IDEM, *ibidem*, p. 299.

²⁰⁸ Se nas democracias a discussão pública não tem conclusão, isso não significa que não haja decisão. Porém, “toda a decisão pode ser revogada, de acordo com procedimentos aceites”. IDEM, *ibidem*, p. 300.

equivalências e estabelecendo paralelismos entre noções aristotélicas e características do Estado de direito democrático (como seja a equivalência, já referida, entre deliberação e discussão pública), afirma que no “juízo em situação, que as democracias avançadas identificam no essencial com o voto maioritário, o único equivalente da *eubolia* – a boa deliberação – recomendada pelo coro nas Odes líricas da *Antígona*, é o juízo esclarecido que se pode esperar do debate público”²⁰⁹.

Num segundo nível de discussão, o debate, que deverá conduzir à escolha de uma constituição democrática, centra-se em torno dos *fins do «bom» governo*. Nesta discussão, mais longa e susceptível de afectar a própria estrutura do espaço de discussão, entram em cena mediações políticas ligadas à nossa aspiração ética a uma “vida cumprida”, a uma “vida boa”. Assim, desenvolvendo-se em torno de “termos-chave”, como liberdade, segurança, prosperidade, igualdade, solidariedade, etc., a discussão visa justificar “não a obrigação de viver num Estado em geral, mas a preferência por uma forma [determinada] de Estado”²¹⁰. Em todo o caso, estas palavras encerram, como se sabe, uma carga emocional que muitas vezes é superior ao seu horizonte de sentido, prestando-se, por isso, à manipulação e à propaganda. Circunscritas, porém, à sua história conceptual, estas expressões, que apontam para valores, revelam-se, como o comprova o trabalho clarificador da filosofia política, capazes de resistirem à propaganda arbitrária.

Cada um destes termos, com a sua história e a diversidade de sentidos que comporta, é, da mesma forma que a “pluralidade dos fins do «bom» governo”, uma pluralidade irreductível. Por isso, a concretização histórica de determinados valores, não pode ter lugar sem o sacrifício de outros. Disto resulta, mais uma vez, “a necessidade de inflectir a *Sittlichkeit* hegeliana para o lado da *phronesis* de Aristóteles, elevada desta vez ao nível da procura da «boa» constituição, quando os acidentes da história criam precisamente um vazio constitucional”²¹¹. Com efeito, trata-se, da parte dos actores políticos, de, numa determinada conjuntura geográfica, histórica, social e cultural contingente, escolher uma «boa» constituição. Está-se, pois, perante um juízo político em situação, juízo no qual a *eubolia*, nesse momento de uma escolha histórica, não tem mais em que se apoiar, a não ser na convicção dos constituintes e no seu sentido de justiça²¹².

²⁰⁹ IDEM, *ibidem*, p. 301.

²¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 301.

²¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 302.

²¹² IDEM, *ibidem*, p. 302. Neste ponto Ricoeur recorda que a justiça é a “virtude das instituições”.

O terceiro nível de conflitualidade desenrola-se num plano de radicalidade ainda maior do que o anterior, uma vez que agora se discute o processo de *legitimação* da própria democracia, enquanto “governo do povo, para o povo e pelo povo”²¹³.

Retomando a distinção atrás estabelecida entre poder e dominação, bem como a ideia de que o poder é a “fonte esquecida da dominação”, Ricoeur propõe-se esclarecer a derivação da dominação a partir do “querer viver em conjunto”. Para isso recorre a Claude Lefort²¹⁴ que, analisando a democracia em contraste com o totalitarismo, considera que o erro deste último, está em apresentar-se como uma sociedade sem história, quando pretende impor, de forma violenta e criminosa, uma imagem unívoca do que crê ser o homem novo. A democracia, por sua vez, enquanto regime que aceita, institucionalizando-as mesmo, as suas contradições, reconhece e confessa uma indeterminação relativamente aos fundamentos do poder, da lei, do saber e mesmo da própria interacção social²¹⁵. Mas apesar disso, não cabe a esta indeterminação a última palavra, uma vez que, apesar da incerteza quanto aos fundamentos da sua legitimidade, há razões para a preferência pela democracia em vez do totalitarismo. Essas razões formam o “querer viver em conjunto” de uma comunidade, e uma das maneiras de as fazer sair do esquecimento, trazendo-as à consciência, é o recurso, típico das teorias contratualistas, à ficção de um contrato social a-histórico.

Mas a crise de legitimação afecta mais a dominação do que o poder, entendido no sentido em que o vimos tomando, como expressão do “querer viver e agir em conjunto de um povo”, convicção íntima e forte, donde derivam e na qual radicam as tradições da tolerância e do pluralismo, constitutivas da democracia. Assim, mais uma vez se verifica a inflexão da *Sittlichkeit* de Hegel, para a *phronesis* aristotélica, mas uma *phronesis* agora a várias vozes, uma *phronesis* pública, como o debate²¹⁶. E aqui Aristóteles, com a sua distinção entre justiça e equidade, pode novamente ajudar-nos. Com efeito, o estagirita esclarece, relativamente à justiça e à equidade, “não serem elas absolutamente iguais, mas também não serem genericamente diferentes [...] isto é, a equidade, embora sendo superior a uma certa justiça, é, ainda assim, justa; não é, portanto, melhor do que a justiça, como que pertencendo a um outro género de fenómenos”²¹⁷. Mas, sendo assim, onde reside o problema? Donde deriva que sendo a justiça e a equidade o mesmo, esta seja superior

²¹³ IDEM, *ibidem*, p. 303.

²¹⁴ Claud Lefort, *Essais sur le politique*, Ed. Seuil, Paris, 1986.

²¹⁵ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 303.

²¹⁶ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 304.

²¹⁷ Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V, 10,1137a 31-1137b1.

àquela? O próprio Aristóteles esclarece que tal se deve ao “facto de a equidade ser justa não de acordo com a lei, mas na medida em que tem uma função rectificadora da justiça legal”²¹⁸. A equidade apresenta, pois, uma função singularizante que a aproxima da *phronesis*, e isso, em virtude do facto de a lei ser sempre algo de geral e universal e, no entanto, haver “casos a respeito dos quais não é possível enunciar de modo correcto um princípio universal”²¹⁹. Desta maneira, a equidade como que vem remediar a justiça, tanto nos casos omissos pelo legislador, como naqueles em que não é possível estabelecer um princípio universal que se lhes aplique com rectidão. Nessas situações, o decisor público deverá fazer-se intérprete daquilo que “o próprio legislador determinaria se presenciasse o caso ou viesse a tomar conhecimento da situação”²²⁰. A equidade permite, pois, proceder a rectificações na lei, a partir de situações concretas, quer para os casos que “o legislador deixou escapar”, quer para aqueles onde, por se pronunciar de modo absoluto, errou.

A partir disto, Ricoeur conclui que também hoje, a única instância capaz de “corrigir a omissão” em que consiste a “crise de legitimação”, é a equidade²²¹, sob a forma do debate público (o equivalente institucional da deliberação) e da decisão dele resultante.

1.4.2. RESPEITO, CONFLITO E SABEDORIA PRÁTICA

Do imperativo kantiano, que impõe que cada um trate a humanidade, tanto na sua pessoa como na de qualquer outro, como um fim e nunca simplesmente como um meio, decorrem implicações que permitem “desenhar” uma segunda região conflitual, distinta da que acabámos de analisar. É que há nesse imperativo uma linha de partilha passível de levar ao estabelecimento de uma cisão entre o seu lado universalista, expresso na ideia de humanidade, e a sua vertente pluralista, expressa na ideia de pessoas concebidas como fins em si mesmos. Em Kant o conflito não se verificou, uma vez que nele a humanidade designa a dignidade enquanto esta faz parte e é constitutiva da respeitabilidade da pessoa enquanto tal, apesar da sua pluralidade. Mas o conflito pode surgir devido ao facto de, em determinadas circunstâncias, a alteridade das pessoas, isto é, a pluralidade humana, se não coordenar com a universalidade das regras inerentes á ideia de humanidade. É o que acontece no respeito kantiano, onde se verifica uma cisão entre o respeito pela lei universal

²¹⁸ IDEM, *ibidem*, V, 10,1137b1.

²¹⁹ IDEM, *ibidem*, V, 10,1137b1.

²²⁰ IDEM, *ibidem*, V, 10,1137b1.

²²¹ Diz Ricoeur que a equidade é o outro nome dado ao sentido ético de justiça quando referido a conflitos derivados da aplicação da regra de justiça. Cf. Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 305.

e o respeito pelas pessoas particulares. Segundo Ricoeur, neste caso e nestas condições, a sabedoria prática deverá “dar prioridade ao respeito pelas pessoas, em nome da solicitude que se dirige às pessoas na sua singularidade insubstituível”²²².

Em Kant, os deveres, isto é, as máximas que passaram com sucesso a prova da universalização, não são deduzidos do imperativo categórico, mas derivados das diferentes situações da prática quotidiana a que pretendem dar resposta²²³. Ora, é porque apenas vê o trajecto ascendente de subsunção das máximas pela regra que Kant não considera o conflito, uma vez que este apenas tem lugar a partir do trajecto descendente da aplicação das regras a situações concretas e singulares, nas quais a alteridade das pessoas exige ser reconhecida e respeitada. De acordo com a perspectiva deste segundo trajecto, “a consideração das pessoas como fins em si mesmas introduz um factor novo, posteriormente discordante, relativamente à ideia de humanidade, que se limita a prolongar a universalidade na pluralidade, em detrimento da alteridade”²²⁴. É que aqui não só a regra é posta à prova, de um modo novo, pelo seu confronto com as circunstâncias e pelas suas consequências, como ainda a excepção à regra a favor de si mesmo, adquire um rosto novo, uma vez que a verdadeira alteridade das pessoas, faz de cada uma uma excepção.

No contexto destes conflitos, decorrentes do imperativo kantiano do dever, qual deverá ser o papel da sabedoria prática? Segundo Ricoeur, o papel da sabedoria prática, e disso ele explana dois amplos exemplos, um referente à fase terminal da vida e outro referente ao “começo da vida”²²⁵, deverá consistir na invenção e adopção de comportamentos que, afastados das alternativas extremas, satisfaçam o mais possível a excepção, como o exige a solicitude, e, ao mesmo tempo, atraíam o menos possível a regra. Neste sentido, o *phronimos*, que não é necessariamente um homem só, uma vez que para a definição das suas convicções e para a formulação de juízos morais em situação, isto é, para a sua deliberação e tomada decisão sobre casos singulares concretos, ele deve debater e procurar informação e conselho de outros homens e mulheres, competentes e

²²² Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 305.

²²³ Ricoeur apresenta alguns exemplos que ilustram o processo de constituição de máximas (que se poderão tornar em deveres, caso passem a prova de universalização) a partir de situações da prática quotidiana: “suportar o insulto sem palavras de vingança, resistir à tentação de se suicidar devido a desgostos da vida, não ceder à atracção de uma falsa promessa, desenvolver os seus talentos em vez de ceder à preguiça, socorrer o outro, etc. IDEM, *ibidem*, p. 306.

²²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 308.

²²⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, pp.313-318.

sages, de modo a construir e expressar pelo outro uma *solicitude crítica*²²⁶, isto é, uma solicitude que, construída no seio das relações interpessoais, experimentou a dupla prova das exigências morais do respeito e dos conflitos por ele suscitados.

1.4.3. AUTONOMIA E CONFLITO: OS UNIVERSAIS EM CONTEXTO

Centrando-nos agora no par autonomia e conflito, somos conduzidos àquele que é o centro nevrálgico da moral de Kant: “a afirmação da autonomia ou da autolegislação como metacritério da moralidade”²²⁷. E aqui, mais uma vez, Ricoeur espera ver reforçada a sua tese de que é a própria moralidade que, pelos conflitos que cria, reenvia ao âmbito mais originário da afirmação ética. O conflito de que aqui se trata prende-se com o confronto entre a *pretensão universalista* das regras morais e os contextos históricos e sociais concretos a que tais regras se deverão aplicar. A sabedoria prática, que é inerente e decorre do trágico da acção, supõe que aqui se verifiquem as duas condições seguintes: a) nenhuma das duas teses, universalista e contextualista, deverá ser eliminada, mas ambas compossíveis e mantidas; b) a mediação prática superadora da antinomia deverá ser realizada pela sabedoria prática do juízo moral em situação. A justificação desta tese exige que se proceda a “uma revisão extensa do formalismo kantiano”²²⁸. Tal revisão deverá ter lugar em três tempos.

Num primeiro tempo questiona-se a prioridade atribuída por Kant à autonomia tanto face ao respeito, aplicado à pluralidade das pessoas, como face ao princípio da justiça, aplicada no plano das instituições. De facto, enquanto que a ordem metódica preconizada por Kant impõe que se vá “da «forma» (unidade) á «matéria» (pluralidade) e à «determinação completa» (totalidade)”²²⁹, Ricoeur, que assim pretende salvar o si da autonomia de toda a contaminação egológica, abrindo-a, com as suas marcas de receptividade e passividade ao exterior, propõe que se faça uma leitura inversa, uma leitura que, partindo da ideia de justiça e passando pelo princípio do respeito devido às pessoas na sua alteridade e na sua pluralidade, chegue, finalmente, à autonomia e ao princípio segundo o qual não só a categoria dos mais desfavorecidos deve ser tomada como termo de referência de toda a distribuição justa, como o receptor da minha acção deve ser respeitado

²²⁶ IDEM, *ibidem*, p.318. Para Ricoeur, “esta *solicitude crítica*, é a forma que toma a sabedoria prática na região das relações interpessoais”.

²²⁷ IDEM, *ibidem*, p.318.

²²⁸ IDEM, *ibidem*, p.319.

²²⁹ IDEM, *ibidem*, p.319.

de forma igual à do agente que eu sou²³⁰. Desta forma, recusando, a tentação egológica e auto-suficiente da autonomia, acentua a sua dimensão receptiva, dialógica e solidária, aproximando-a da regra da justiça no plano institucional e da regra da reciprocidade no plano das relações interpessoais.

Mas esta concepção mais humana, dialógica e solidária da ipseidade, obriga também à revisão da oposição entre autonomia e heteronomia, no sentido de mostrar que aquela é tributária desta. Para isso Ricoeur socorre-se do texto de Kant, *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo*²³¹, onde a heteronomia é identificada com a situação do indivíduo que é incapaz de fazer uso livre do seu entendimento e da sua capacidade de julgar, colocando-se completamente sob a tutela de outro. Em contraste com esta situação, a autonomia é apresentada como a capacidade e a responsabilidade pelo juízo próprio²³². Desta maneira, portanto, é porque se assume e afirma a partir e face à heteronomia, que a autonomia é sua tributária. Porém, o outro assume aqui um sentido diferente. Não é tanto o outro que si, que lhe é exterior e transcendente, mas é antes uma alteridade presente na intimidade do próprio si, isto é, é “o outro da liberdade sob a figura da lei que, entretanto a si mesmo se dá, o outro do sentimento sob a figura do respeito, o outro do mal sob a figura da inclinação para o mal”²³³. E esta alteridade tríplice, alteridade que é constitutiva do si, articula-se com a alteridade propriamente dialógica, alteridade que torna a autonomia ao mesmo tempo solidária e dependente das regras de justiça e da reciprocidade. Entretanto, neste ponto, Ricoeur chama a atenção para o facto de que a ideia de outro aponta em duas direcções: numa direcção temos o outro dominador, a que corresponde a figura inversa do escravo, enquanto que na outra direcção temos o outro enquanto mestre de justiça, a que corresponde a figura do discípulo. Evidentemente, considera Ricoeur, que é apenas a alteridade ou a “heteronomia deste último que se deve integrar na autonomia”²³⁴ ou na ipseidade.

Conviria agora, num segundo tempo, questionar o uso restritivo que Kant faz do critério de universalização que – considerando que uma máxima é imoral quando, submetida à prova da universalização, manifesta a existência no seu seio de contradições

²³⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p.319.

²³¹ Este texto de Kant consta da colectânea: Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. port., Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988

²³² Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 320. Cf., também, *Resposta à Pergunta: Que é o Iluminismo*, in Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, pp.11-13

²³³ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 320.

²³⁴ IDEM, *ibidem*, p.321.

que levam a que ela se destrua a si própria²³⁵ – leva a que o princípio da autonomia desempenhe o papel de metacritério da moralidade. É que a um sistema moral não basta a coerência interna, pelo que reduzir a procura de universalização à não-contradição, dá dele, considera Ricoeur, uma imagem bastante pobre²³⁶. E isso, até porque, os principais conflitos, decorrentes da pretensão da moral à universalidade, têm lugar ao nível da moral concreta, da moral em situação ou sabedoria prática, e advêm, como já tivemos ocasião de ver, do confronto das regras com situações inerentes a contextos específicos. Ricoeur defende, por isso, uma outra concepção de coerência moral, uma concepção mais produtiva e construtiva, uma concepção que, sem se confundir com ele, tome por modelo o *raciocínio jurídico* construtivo, isto é, o raciocínio jurídico que, em acto no julgamento de casos individuais e insólitos (casos que se não deixam submeter a nenhuma regra universal preexistente), se regula por uma coerência que visa “não somente preservar, mas construir”²³⁷. Com isto, há que o sublinhar – e Ricoeur fá-lo, tendo por referência as reflexões de Alan Donagan²³⁸ sobre a diferença e articulação entre os sistemas jurídicos e a moral –, que eles são, de facto, realidades diferentes e, por isso, inconfundíveis.

Finalmente, num terceiro tempo, Ricoeur, a partir das teses de K.-O. Apel²³⁹ e Jürgen Habermas²⁴⁰ sobre a reconstrução do formalismo com base numa moral da comunicação, centra-se sobre o carácter histórica e culturalmente determinado das avaliações a partir das quais se efectuam os juízos morais em situação, de modo a justificar a necessidade de uma articulação, ou melhor, de um “equilíbrio reflectido” entre uma ética da argumentação e uma ética da convicção.

Quanto ao projecto de reconstrução do formalismo tal como o tentaram Apel e Habermas²⁴¹, há que chamar a atenção para o facto de que este projecto, ao centrar-se, com a sua exigência de universalidade, na via regressiva da justificação das normas da actividade comunicacional – via que se eleva das regras para princípios superiores e, no limite, para um fundamento último –, tende a ocultar a zona conflitual e os conflitos que, situados no trajecto progressivo da efectuação (aplicação de regras universais a situações

²³⁵ Cf., Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 27-30.

²³⁶ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 321.

²³⁷ IDEM, *ibidem*, p. 322.

²³⁸ Donagan, Alan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977.

²³⁹ Apel, K.-O., *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'éthique à l'age de la science. L'A Priori de la Communauté Communicationnelle et les Fondements de l'Éthique*, trad. Franc., R. Lellouche et I. Mittmann, Presses, universitaires de Lille, 1987.

²⁴⁰ Habermas, Jürgen, *Morale et communication; conscience morale et activité communicationnelle*, trad. Franc., C. Bouchindhomme, Éd. Du Cerf., Paris, 1986.

²⁴¹ Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 326.

determinadas), reconduzem a moral à sabedoria prática expressa no juízo moral em situação. A isto reagem os defensores de uma ética contextualista que, como que por um efeito de compensação, exalta “os conflitos que de uma certa maneira a moral da comunicação oculta”.

Face a isto, Ricoeur, que reafirma o princípio hermenêutico da finitude da compreensão humana e assim põe de lado o princípio de uma fundamentação última, investiga o trajecto da efectuação, inverso do da justificação. De facto, considerando que o seu objectivo nas páginas anteriores, foi elevar “a exigência de universalidade ao mais elevado grau de credibilidade e, conseqüentemente, elevar a igual nível as objecções decorrentes do carácter *contextual* das realizações da ética da discussão”²⁴², Ricoeur, recordado, mais uma vez, que os conflitos que conferem credibilidade às teses contextualistas, se situam no trajecto da efectuação mais do que no da justificação, insiste em que o conhecimento desta diferença de caminhos é fundamental para que se não confundam os argumentos que sublinham a historicidade das escolhas a fazer naquele primeiro trajecto, com os argumentos cépticos dirigidos ao empreendimento fundamentador²⁴³.

Os conflitos a que, no âmbito do contextualismo aqui se alude, decorrentes da tentativa de aplicação de regras universais a situações e contextos muito particulares, não são conflitos novos, mas os mesmos que referimos quando tratámos as condições de efectuação das regras de justiça e da reciprocidade. A diferença é que, enquanto até aqui salientámos a equívocidade das situações a que o juízo moral deve fazer face, a partir de agora sublinharemos “o carácter historicamente e culturalmente determinado das avaliações em função das quais o juízo moral se deverá orientar”²⁴⁴. O carácter histórico dessas avaliações diz respeito, quando, por exemplo, o problema de que se trata é a distribuição de bens sociais primários, não apenas ao significado específico de que tais bens, numa determinada altura, se revestem, como ainda à ordem de prioridades entre as esferas de justiça, aí instituídas.

Para a resolução destes conflitos, na base dos quais dos quais está a oposição entre universalismo e contextualismo, a ética da argumentação, que por vezes é apresentada como sendo de uma categoria superior à regra da justiça e à regra do respeito²⁴⁵, no afã que

²⁴² IDEM, *ibidem*, p. 329.

²⁴³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 329.

²⁴⁴ IDEM, *ibidem*, p. 330.

²⁴⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 332.

a move de procurar sempre e em todas as circunstâncias o melhor argumento, revela-se insuficiente, e isso não tanto por essa razão, que poderá levar “a uma apologia da diferença pela diferença”²⁴⁶ mas, sobretudo, pela reconstrução que, “sob o título de uma estratégia de *depuração*, retomada de Kant”, torna impensável a mediação contextual, sem a qual a ética da comunicação fica sem efectivo assento sobre a realidade²⁴⁷. Com efeito, se Kant dirigiu a sua estratégia de depuração contra a inclinação, isto é, contra a procura do prazer ou da felicidade. “Habermas dirige a sua contra tudo o que pode ser colocado sob o título de *convenção* [...] Desta forma, a ética da argumentação contribui para o impasse de uma oposição estéril entre um universalismo, pelo menos tão processual como o de Rawls e Dworkin e um relativismo «cultural» que se coloca a si próprio fora do campo da discussão”²⁴⁸.

Face a essas insuficiências, Ricoeur sugere “uma reformulação da ética da argumentação que lhe permita integrar as objecções do contextualismo, ao mesmo tempo que este leva a sério as condições de *pôr em contexto* desta exigência”²⁴⁹. A condição para que tal reformulação tenha lugar é que o antagonismo entre argumentação e convicção seja substituído por “uma dialéctica fina entre *argumentação* e *convicção*”²⁵⁰, dialéctica esta que terá um alcance prático de arbitragem no juízo moral em situação. É bem árdua a tarefa desta dialéctica. E isso até porque nela, a argumentação não se apresenta apenas como antagonista seja da tradição, seja da convenção, mas como “instância crítica que opera *no seio* de convicções que ela tem por tarefa não eliminar, mas elevar à categoria de «convicções bem pensadas», naquilo a que Rawls chama de *equilíbrio reflectido*”²⁵¹. É, pois, um equilíbrio reflectido entre, por um lado, a exigência de universalidade e, por outro, o reconhecimento das limitações contextuais que afectam essa mesma universalidade, que deverá constituir a meta a alcançar pela sabedoria prática, através do juízo moral em situação, no âmbito dos diferentes conflitos a que nos temos referido.

Dado que se manifesta nas diferentes significações, interpretações, avaliações e tomadas de posição face aos diversos bens que compõem a escala que da praxis, passando pelos planos de vida, conduz à “vida boa”, isto é, à concepção, já ética, que os homens sós

²⁴⁶ IDEM, *ibidem*, p. 332.

²⁴⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 332.

²⁴⁸ IDEM, *ibidem*, pp.332- 333.

²⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 333. Ricoeur acrescenta que “foi por esta última razão que preferi o termo de contextualismo aos de historicismo ou de comunitarismo”

²⁵⁰ IDEM, *ibidem*, p 334.

²⁵¹ IDEM, *ibidem*, pp. 334- 335.

ou em comum fazem do que é uma vida plenamente conseguida, a convicção é um elemento fundamental, imprescindível e, portanto, impossível de poder vir a ser eliminado. Com efeito, mesmo ao nível da praxis política, quando se discute sobre as finalidades de um bom governo ou sobre a legitimidade da democracia, aquilo de que realmente se trata é de ascender, através de mediações institucionais, a uma “vida realizada, com e pelos outros em instituições justas”. Por isso é que, acentua Ricoeur, “a articulação que não paramos de reforçar entre deontologia e teleologia encontra a sua expressão mais alta – e mais frágil – no *equilíbrio reflectido entre ética da argumentação e convicções bem pensadas*”²⁵².

A discussão que nos últimos tempos tem vindo a ser travada em torno da questão dos direitos humanos constitui um bom exemplo da aplicação da referida dialéctica. É que, segundo Ricoeur, tal discussão só pode ser produtiva se se assumir o paradoxo seguinte: “por um lado, manter a pretensão universal conferida a certos valores onde o universal e o histórico se cruzam, por outro lado, oferecer esta pretensão à discussão, não a um nível formal, mas ao nível das convicções inseridas em formas de vida concreta”²⁵³. Na discussão é preciso, por isso, que ambas as partes se disponham a admitir a possibilidade da existência de novos universais em potência, eventualmente escondidos em culturas tidas por exóticas. Só pela adopção mútua desta postura, uma postura favorável e receptiva à admissão de outras verdades possíveis, é que será possível, estamos certos, prosseguir a via de um eventual consenso. É desta maneira e no âmbito deste horizonte intencional, que a noção ricoeuriana de “universais em contexto ou de universais potenciais ou incoativos”, melhor traduz o equilíbrio reflectido que buscamos e sem o qual dificilmente poderá haver autêntico e produtivo diálogo entre culturas e civilizações, bem como entre universalidade e historicidade²⁵⁴.

²⁵² IDEM, *ibidem*, p.335.

²⁵³ IDEM, *ibidem*, p. 336.

²⁵⁴ Diz Ricoeur que “só uma discussão real, na qual as convicções são convidadas a elevar-se acima das convenções, poderá dizer, no termo de uma longa história ainda por vir, quais dos universais pretendidos se tornarão em universais reconhecidos por todas as pessoas a quem eles dizem respeito”. Habermas, cit. In IDEM, *ibidem*, p. 336.

IV. DO SUJEITO CAPAZ AO SUJEITO DE DIREITO

1. POSSIBILIDADES DO SUJEITO CAPAZ

Aportámos finalmente ao cerne da questão para onde nos vimos movendo desde o início do segundo capítulo: o problema da constituição do sujeito de direito.

O longo percurso que temos vindo a fazer em torno das análises, levadas a efeito por Ricoeur, de algumas das possibilidades que melhor identificam e definem o homem como sujeito capaz, forneceu-nos, sem dúvida, elementos e informações de extrema relevância para o trânsito que agora nos propomos efectuar, do sujeito capaz ao sujeito de direito.

Entretanto, sobre o conceito de sujeito de direito, é legítimo que se coloque a questão: sujeito *do* direito ou sujeito *de* direito? Uma referência a este problema faz todo o sentido, uma vez que o título do primeiro capítulo de *Le juste* aparece colocado na forma interrogativa e é precisamente “*Qui est le sujet du droit?*”. Em todo o caso, se bem que a expressão “sujeito *do* direito” nos pareça remeter mais para o fundamento moral e antropológico do direito, ela não deixa de, simultaneamente, apontar e convergir para o sujeito *de* direito, isto é, para a pessoa enquanto detentora de direitos e obrigações¹. De qualquer maneira, como refere Xavier Dijon, a diferença aqui não é significativa, uma vez que, mesmo “a contagem não é em todo o caso esclarecedora, pois, salvo erro, o primeiro capítulo de Ricoeur menciona (p.29 a 40) cinco vezes o sujeito *do* direito e cinco vezes o sujeito *de* direito”, uma paridade significativa, “como se o sujeito estivesse em face do direito (ou sujeito a ele?) ao mesmo tempo que é titular de «direito» (ou de direitos?)²”.

Apresentando-se a noção de capacidade, vocábulo cuja força “foi reconhecida por Aristóteles como *horexis* e por Espinosa como *conatus*³, como o referente último do

¹ Guy Rommel considera que “à questão de saber «quem é o sujeito do direito?», o jurista responde «o sujeito de direito»”, entendendo o mesmo autor por direito, na linha de J. Dabin, “uma norma de conduta de um certo tipo, que se impõe aos indivíduos e às colectividades particulares na vida da sociedade. Por outras palavras, o direito é um conjunto de direitos e obrigações de uma pessoa”. Guy Rommel, « La nature du sujet en droit », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, Presses Universitaires de Namur, Belgique, 1999, p.59. Deve notar-se que Guy Rommel assume relativamente ao problema do sujeito de direito, uma postura distinta e fortemente crítica relativamente á de Ricoeur, neste ponto, porém, a sua opinião apresenta-se-nos como esclarecedora.

² Xavier Dijon, « Le sujet de Ricoeur: côté droit », in IDEM., *ibidem*, p. 51.

³ Paul Ricoeur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le Juste 2*, Editions Esprit, Paris, 2001, p. 88. Nesse mesmo texto, Ricoeur confessa que gosta de se “referir a Espinosa não apenas porque define a título primordial qualquer entidade finita pelo seu esforço para existir e perseverar no seu ser, mas ainda porque no *Tratado Político*, ele coloca o conceito de *potentia* no prolongamento directo da sua ontologia do *conatus* para a opor à de *potestas* de Hobbes e Maquiavel”. IDEM, *ibidem*, p. 88.

respeito moral e do reconhecimento do homem como sujeito de direito⁴, é interessante notar, a respeito da relação entre ambos os conceitos, que se Ricoeur utiliza o termo capacidade no âmbito antropológico da linguagem, bem como aos níveis da acção, da narrativa e da responsabilidade, para designar o “substrato” do sujeito que, como veremos, pela mediação da alteridade, se tornará “de direito”, os juristas designam como *capaz* este mesmo sujeito de direito, admitindo, porém, o desdobramento desta “capacidade jurídica”, “consoante se trate de beneficiar de certas prerrogativas (capacidade de usufruto) ou de pôr em prática essas prerrogativas num acto jurídico”⁵. Desta forma compreende-se que, por exemplo, uma criança menor seja proprietária de uma herança, uma vez que ela é capaz de usufruir do direito de propriedade, se bem que seja juridicamente incapaz de negociar os bens dessa herança.

É tomando a ideia de capacidade como referencial de orientação, que Ricoeur procede à aproximação ao sujeito de direito ou, o mesmo é dizer, ao cidadão real. E tal aproximação, que acontece na sequência do trabalho desenvolvido em *Soi-même comme un autre* (onde a investigação dos traços fundamentais que tornam o si capaz e digno de estima e de respeito aparece colocada sob a égide da questão *quem?*), decorre da sua constituição dialógica e relacional, em oposição, portanto, à concepção monológica do “eu”, que fora privilegiada pela tradição reflexiva que se alongou de Descartes a Husserl.

As capacidades de se designar, de fazer, de se narrar e de se responsabilizar, nas quais, o sujeito se revela na sua autonomia são, na verdade, pressuposto essencial do sujeito capaz, e isso de tal forma que, na sua ausência, a moral, o direito e a política, não só não teriam qualquer fundamento, como não teriam nenhum sentido. Imagine-se, a este respeito, que o sujeito não era mais do que um reflexo e um joguete, seja das suas tendências inconscientes, seja da sua cultura, seja da sua classe social, etc. Nesse caso, onde procurar os culpados? A quem atribuir responsabilidades? No fundo, pergunta-se Johann Michel, “como julgar, como condenar se o sujeito é estranho a si mesmo? Daí [continua o autor], a importância da ideia de reflexividade, que implica, de cada vez para o sujeito, a possibilidade de uma reapropriação e de uma avaliação dos seus discursos, dos seus actos e das suas narrativas”⁶

⁴ Cf., IDEM, « Qui est le sujet du droit? », in *Le juste*, p. 30.

⁵ Xavier Dijon, « Le sujet de Ricoeur: côté droit », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 52.

⁶ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 426.

Sem ser uma estrutura formal, a ideia de capacidade também não releva nem de uma aproximação descritiva, como seria o caso se se tratasse de uma resposta à questão *o quê?*, nem de uma aproximação explicativa, como aconteceria se se tratasse de responder à questão *porquê?* Ela, que se exprime nos diferentes domínios da interacção humana sob a modalidade de poderes determinados, é antes da ordem da *atestação*⁷, exigindo a identificação de um sujeito, de um si, que é um sujeito incarnado e corpóreo, através da resposta às diferentes questões *quem?* – quem fala? (a resposta a esta questão permite-nos identificar o sujeito enquanto capaz de remontar dos múltiplos actos de discurso que enuncia ao acto pelo qual o próprio enunciador se designa a si mesmo como pólo idêntico donde derivam todos esses discursos), quem age? (a resposta a esta pergunta conduz-nos à identificação de um sujeito capaz de se designar a si mesmo como actor dos seus actos), quem narra a sua vida? (ao responder a esta questão, deparamo-nos com um sujeito que tem uma história de que é o protagonista, e que, no seu fazer-se, se cruza com as histórias de muitos outros), quem é o sujeito moral responsável? (a resposta a esta questão permite-nos o transito da antropologia para a moral e leva-nos ao encontro do sujeito capaz de se assumir como ética, moral e juridicamente responsável pelas suas deliberações e pelas suas acções) – as quais, expressão de diferentes poderes e mobilizando os diferentes recursos da filosofia da linguagem, da filosofia da acção, da teoria narrativa, da ética e da moral, nos permitem deparar com o sujeito em acto de atestação de si nas suas dimensões linguística, praxística, narrativa e ético-jurídica. Assim entendida, a ideia de capacidade revela-se de extrema fecundidade, uma vez que nos permite dar conta, identificar e caracterizar a pessoa na totalidade do seu ser agente, “como fonte de todas as suas intenções e iniciativas no mundo”⁸.

Prosseguindo por esta via, a investigação da noção de sujeito capaz, conduz-nos a um conjunto de aquisições e de capacidades de fundamental importância para o processo de constituição do sujeito de direito:

- a) *Poder de reflexividade*, isto é, a capacidade de autodesignação do enunciador (resposta à questão *quem fala?*) e do agente (resposta à questão *quem age?*) que narra a sua vida (resposta à questão *quem conta a sua vida?*) e é passível

⁷ A respeito da ideia de capacidade, diz Ricoeur que “a afirmação simples e directa do poder fazer apresenta já o traço epistemológico do não poder ser provado, demonstrado, mas somente *atestado*”. Paul Ricoeur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2*, p. 89.

⁸ Étienne Ganty, « Du sujet du droit au sujet de droit : attestation et reconnaissance », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 41.

de imputação ético-moral (resposta à questão *quem é o sujeito moral e responsável?*).

Deve recordar-se que a reflexividade não deve ser aqui entendida no sentido da simples consciência de si, à maneira do *cogito* cartesiano ou do *ego* transcendental de Husserl, mas sim no sentido da «filosofia do desvio» que caracteriza, em Ricoeur, a aproximação hermenêutica ao sujeito”⁹.

- b) *Poder-fazer*. Aqui tocamos o cerne da ideia de capacidade, uma vez que a este nível o agente humano é capaz de se designar a si como autor dos seus actos e tal, diz Ricoeur, “tem um significado considerável para a atribuição ulterior de direitos e deveres”¹⁰.

Este poder auto-referencial, que está no centro da ideia de imputabilidade, assenta no duplo pressuposto de que o sujeito é capaz de *agir intencionalmente*, isto é, de acordo com razões reflectidas e ponderadas, e de que é capaz de, pela sua iniciativa, introduzir mudanças eficazes no curso das coisas do mundo.

- c) *Imputação ético-jurídica*. Os qualificativos éticos e morais com que julgamos as acções como boas ou más, permitidas ou proibidas, aplicam-se também, reflexivamente, aos agentes a quem tais acções são imputadas. E, de facto, Ricoeur refere que “um sujeito de imputação resulta da aplicação reflexiva dos predicados «bom» e «obrigatório» aos próprios agentes”¹¹.

Ora, passando da ideia de capacidade à de imputabilidade, uma vez que esta consiste na capacidade de o sujeito ser considerado como o verdadeiro actor dos seus actos e, por isso, por eles responsável, é neste ponto que a noção de sujeito capaz atinge o seu mais elevado significado, uma vez que é só quando “somos capazes de avaliar como boas ou más e de declarar como permitidas ou proibidas as acções dos outros e as nossas”, que nós somos dignos de estima e de respeito¹².

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 41.

¹⁰ Paul Ricoeur, « Qui est le sujet du droit? », in *Le juste*, p. 31.

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 32.

¹² Cf., IDEM, *ibidem*, p. 32.

d) Dimensão *ética e moral*. Uma vez que, tanto entre a estima de si e a avaliação ética das nossas acções que visam a “vida boa”, (em sentido aristotélico), como entre o respeito de si e a avaliação moral das nossas acções, submetidas à prova kantiana da universalização das máximas, existe uma ligação de implicação mútua, Ricoeur considera que a estima de si e o respeito de si, que “caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica”, definem em conjunto a “dimensão ética e moral do eu”, conferindo à ideia de capacidade a forma e o conteúdo de um si, quer dizer, de uma pessoa¹³.

Dizendo que, “estimamo-nos a nós mesmos como sendo capazes de estimar as nossas próprias acções [e] respeitamo-nos enquanto capazes de julgar imparcialmente as nossas próprias acções”¹⁴, Ricoeur considera que, dirigindo-se reflexivamente a um sujeito capaz, a estima de si e o respeito de si não se acrescentam apenas às formas de autodesignação do sujeito atrás consideradas, mas “incluem-nas e, de alguma forma recapitulam-nas”¹⁵. Com efeito, é enquanto capazes de nos designarmos como sendo os locutores dos nossos discursos, os actores das nossas acções, os heróis e os narradores da nossa própria história e ainda os avaliadores, em termos de “bom” e de “obrigatório”, das nossas acções, que nós podemos estimar-nos e respeitar-nos.

Entretanto, se o sujeito capaz é o sujeito digno de estima e de respeito, faz todo o sentido que se coloque a questão de saber “o que será um sujeito não capaz?”. Sobre esta questão, e isso supondo que tal possa ser pensado sem contradição, Étienne Ganty considera, na linha de Ricoeur, que “uma resposta se impõe: um ser desprovido ou excluído desse *poder-fazer* que é um poder-ser pelo qual se instaura um mundo humano significante”¹⁶.

Em *Autonomie et vulnérabilité*, texto constante de *le juste 2*, Ricoeur aborda o paradoxo da autonomia e da vulnerabilidade ou, como ele prefere dizer, da fragilidade¹⁷. Aí, fazendo corresponder a cada estágio ou figura da autonomia ou do poder, uma figura

¹³ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 32, 33.

¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 33.

¹⁵ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 33.

¹⁶ Étienne Ganty, « Du sujet du droit au sujet de droit : attestation et reconnaissance », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 45.

¹⁷ Cf., Paul Ricoeur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le juste 2*, p. 86.

da fragilidade, considera que, “se a base da autonomia pode ser descrita no vocabulário do poder, é no do não-poder ou do poder menos que se exprime a título primário a fragilidade humana”¹⁸. Assim, depois de referir que é primeiramente como sujeitos falantes que a nossa capacidade se vê ameaçada e limitada – sendo que a desigualdade fundamental dos homens no que respeita ao domínio da palavra, “é bem menos um dado da natureza do que um efeito perverso da cultura” –, evoca as fragilidades da ordem do agir que se acham “directamente implicadas por uma pedagogia da responsabilidade”, referindo que às incapacidades decorrentes das doenças, do envelhecimento e, de uma maneira geral, do curso do mundo, “juntam-se as incapacidades infligidas pelos homens uns aos outros, por ocasião das múltiplas relações de interacção, consistindo o poder-sobre numa relação dissimétrica inicial entre o agente e o receptor da sua acção, dissimetria que abre a via a todas as formas de intimidação, de manipulação, em suma, de instrumentalização que corrompem as relações de serviço entre humanos. [...de facto] há muita gente que não é simplesmente desprovida de poder, mas dele privada”¹⁹.

Entretanto, acentuando o elo existente entre afirmação e poder²⁰, e sublinhando que este se afirma e reivindica, Ricoeur considera que “a confiança que ponho no meu poder de agir faz parte desse mesmo poder. Acreditar que posso é já ser capaz”²¹. E isto que acabou de ser dito, aplica-se às figuras do não-poder e, acrescenta mais uma vez Ricoeur, “antes de mais às do não-poder dizer”, uma vez que “acreditar que se é incapaz de falar é já ser enfermo da linguagem, excomungado de alguma forma”²². Ora, porque o mundo humano, constituído por pessoas dignas de estima e de respeito, só emerge no meio da linguagem, num contexto de interlocução, como o torna patente o jogo de perguntas e respostas presente nos processos de identificação, compreende-se porque é que a questão “quem fala?, possa ser considerada a mais *primitiva*: só alguém que é capaz de tomar a palavra e de responder por si e por outro pode ser identificado como aquele a quem se dirige o direito”²³.

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 89.

¹⁹ IDEM, *ibidem*, p.90.

²⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p.88.

²¹ IDEM, *ibidem*, p.90.

²² IDEM, *ibidem*, p.90.

²³ Étienne Ganty, « Du sujet du droit au sujet de droit : attestation et reconnaissance », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p.45.

2. ALTERIDADE INTERPESSOAL E INSTITUCIONAL NA CONSTITUIÇÃO DO SUJEITO DE DIREITO

Ricoeur verifica que o sujeito capaz ainda não é um verdadeiro sujeito de direito. E não o é, porque lhe faltam as condições intersubjectivas, isto é, as condições sociais e políticas de vida, que são indispensáveis à actualização das suas aptidões, as quais, para que não permaneçam puramente virtuais, têm efectivamente “necessidade da mediação contínua de formas interpessoais de alteridade e de formas institucionais de associação para se tornarem poderes reais aos quais corresponderão direitos reais”¹.

O conceito de mediação, que envolve as dimensões dialógica e institucional da pessoa, e que aqui não deve ser pensado como exterior ao sujeito, mas como instância inerente à sua mesma constituição e definição como pessoa, desempenha, pois, um papel de extremo relevo na passagem da capacidade à efectividade. A mediação a que nos referimos, é a mediação da alteridade no seu desdobramento interpessoal e institucional, cuja análise, em Ricoeur, " visa o duplo objectivo de: a) mostrar que a relação ao terceiro é tão primitiva e tão fundamental para a constituição do *si* como a relação ao *tu*²; b) pensar as condições de possibilidade do sujeito de direito que, com a sua constituição ternária, eu/tu/terceiro, são também condições de efectuação dos poderes de agir de um sujeito e só se realizam no âmbito da cidadania, através da mediação institucional das estruturas do espaço político que, nessa medida, se apresenta “como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas”³.

De facto, é possível verificar em cada um dos quatro níveis em que nos vimos situando (quem fala? Quem age? Quem narra a sua vida? Quem é moralmente responsável?), a necessidade de uma constituição triádica (eu/tu/terceiro) na regulação da passagem da capacidade à efectividade.

Ao nível do sujeito que fala, o acento foi colocado na capacidade de o enunciador se designar a si mesmo como o enunciador único das suas diferentes enunciações. Porém,

¹ Paul Ricoeur, « Qui est le sujet du droit? », in *Le juste*, p. 33.

² Cf., IDEM, *ibidem*, p. 34.

³ IDEM, *ibidem*, p. 37.

há que acrescentar, coisa que até aqui fingimos ignorar, que é sempre num contexto bipolar de interlocução, contexto em que um eu e um *tu* se acham ligados e cujos lugares podem ser trocados mantendo-se as pessoas como insubstituíveis, que é possível um sujeito discursivo identificar-se e designar-se a si mesmo. Mas o conhecimento dos pronomes pessoais só fica completo quando as regras dessa troca forem plenamente compreendidas, e “esse pleno conhecimento contribui da seguinte maneira para a emergência de um sujeito de direito: tal *como eu*, o outro pode, quando fala, designar-se a si mesmo como *eu*. A expressão “como eu” anuncia já o reconhecimento do outro como meu igual em termos de direitos e deveres”⁴.

Mas esta análise, na qual o outro aparece apenas como um *tu*, permanece incompleta, uma vez que lhe falta quer a referência ao ele/ela da tríade dos pronomes (o aquele ou aquela de que se fala), quer a referência à própria instituição da linguagem em que o diálogo se trava. Mas o ele/ela representa a própria instituição, uma vez que todos os falantes de uma mesma língua natural, se bem que se não conheçam, estão ligados entre si não apenas pelo reconhecimento das regras que distinguem uma língua de outra, como ainda pela “confiança que cada qual tem na *regra da sinceridade*, sem a qual a troca linguística seria impossível”⁵, e de acordo com a qual eu desejo e espero que os outros queiram significar aquilo que realmente dizem. O discurso público assenta, assim, numa base de confiança, onde o outro aparece já como terceiro e não apenas como o tu. Sobre a importância desta base fiduciária, Ricoeur considera que ela “mais do que uma relação interpessoal é a condição institucional de qualquer relação interpessoal”⁶.

A mesma relação triádica eu/tu/terceiro é presente ao nível a que se situa a questão quem age? Isso não só porque a capacidade de o sujeito se designar a si mesmo como agente e autor das suas acções se inscreve num contexto de interacção, no qual as relações com o outro oscilam entre o conflito e a cooperação, como múltiplos outros são implicados em cada empreendimento com que, como agente, eu me comprometo. Isto acontece porque cada agente se encontra ligado aos outros, devido à sua participação nos diferentes sistemas sociais estruturadores da interacção, sistemas a que Jean-Mac Ferry chama de “ordens de reconhecimento”, de que fazem parte, entre outros, os sistemas técnicos, os

⁴ IDEM, *ibidem*, p. 35.

⁵ IDEM, *ibidem*, p. 35.

⁶ IDEM, *ibidem*, p. 35.

sistemas monetários e fiscais, os sistemas jurídicos, os sistemas burocráticos, pedagógicos, científicos, mediáticos, etc.⁷.

Do mesmo modo que o discurso e que a acção, também a identidade narrativa apresenta a estrutura ternária eu/tu/terceiro. Com efeito, as histórias de vida das diferentes pessoas cruzam-se e enredam-se de tal modo umas nas outras que a narração que alguém faça da sua vida torna-se sempre parte ou segmento da narração que outros façam da sua própria vida. Do mesmo modo, podemos “considerar as nações, os povos, as classes e as comunidades de todos os tipos como instituições que se reconhecem, cada qual por si e umas para as outras, pela sua identidade narrativa”⁸, como ordens de reconhecimento cuja dimensão temporal a historiografia visa manifestar e preservar.

Algo de semelhante se passa no plano da responsabilidade ética e moral, a cujo nível o sujeito se constitui e revela como essencialmente capaz de *imputação ético-jurídica*. Na verdade, aí, como o exemplo da promessa o permite evidenciar, a responsabilidade reveste-se de um carácter intersubjectivo. Na promessa, de facto, o outro aparece implicado de formas muito diversas, como beneficiário, testemunha, juiz, mas também, e sobretudo, como aquele que conta comigo, que me vê como alguém que é capaz de manter a palavra dada e, dessa forma, me chama à responsabilidade. É nesta estrutura de confiança que me torna responsável, “que se intercala o laço social instituído pelos contratos e pelos pactos de todos os tipos que conferem uma estrutura jurídica à troca das palavras dadas”⁹. Ora, o facto de os pactos deverem ser observados apresenta-se como um princípio e uma regra que vai além do face a face da promessa feita de pessoa a pessoa, alargando-se sobre todos aqueles que vivem sob as mesmas leis, englobando mesmo, quando se trata do direito internacional ou do direito humanitário, a humanidade no seu conjunto. Aqui, portanto, o face a face já não é o tu, mas o terceiro, designado pelo pronome “impessoal mas não anónimo”, *cada qual*¹⁰.

Aqui chegados, descobrimo-nos como cidadãos imersos no âmbito político e institucional do “espaço público de aparecimento”, de que falava Hannah Arendt¹¹ e em cujo seio desabrochamos, nos assumimos e somos reconhecidos como sujeitos e como

⁷ Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 35, 36.

⁸ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 36.

⁹ IDEM, *ibidem*, p. 37.

¹⁰ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 37.

¹¹ Diz Ricoeur que a expressão “espaço público de aparecimento”, prolonga em Hannah Arendt “um termo vindo do Iluminismo, o de «publicidade» no sentido de mostrar sem constrangimentos nem dissimulações, toda a rede de fidelidades no seio da qual cada vida humana desenvolve a sua breve história”. IDEM, *ibidem*, p. 37.

cidadãos de pleno direito, exprimindo-nos nos planos moral, jurídico e político. De facto, diz Ricoeur, “chegámos ao ponto em que a *dimensão política* surge como o meio por excelência de realização das potencialidades humanas”¹².

Na noção de espaço público que, enquanto instituição deverá estar submetido à regra da justiça, está presente e exprime-se aquela condição de pluralidade que, irreduzível às relações interpessoais, resulta do alargamento das relações inter-humanas a todos os que, a título de terceiros, ficam excluídos do face a face entre o eu e o tu, e caracteriza “o querer viver em conjunto de uma comunidade histórica – povo, nação, região, classe, etc.”¹³. É desta vontade, deste querer viver em conjunto, que resulta a força comum a que, com Hannah Arendt, Ricoeur chama *poder*, conceito que, já o sabemos, não se confunde com o de dominação.

Entretanto, para clarificar, impõe-se que recoloquemos a questão: quem é verdadeiramente o sujeito de direito? Para, de seguida, formularmos uma resposta concisa e clara à mesma.

À pergunta quem é o sujeito de direito, Ricoeur, como sabemos já, responde, num primeiro momento, que é o sujeito digno de estima e de respeito, sendo que essa dignidade lhe vem e lhe é reconhecida em virtude do facto de ele ser um sujeito capaz de se atestar nos discursos que pronuncia, nas acções que pratica, nas narrativas que faz da sua vida, bem como na responsabilidade com que assume as acções que lhe são imputadas. Num segundo momento acrescenta que, na ausência de mediações interpessoais e institucionais, as capacidades referidas permanecem simplesmente virtuais.

Ao pronunciar-se desta maneira, Ricoeur, que assim rompe com o pressuposto do individualismo moderno, recusa a ideia, cara a uma certa tradição liberal, “que tem na tradição do *Contrato Social* a sua expressão mais notável”¹⁴, segundo a qual o indivíduo é já um sujeito de direito, anteriormente ao estabelecimento de qualquer laço de ordem social e política, facto que, no fundo, o libertaria das suas obrigações sociais¹⁵. Não, Ricoeur

¹² IDEM, *ibidem*, p. 37.

¹³ IDEM, *ibidem*, p. 37.

¹⁴ Para a tradição do contrato social “o indivíduo é já um sujeito de direito completo antes de entrar na relação contratual, cedendo direitos reais, que então se chamam naturais, em troca, quer de segurança, como em Hobbes, quer de civilidade ou cidadania, como em Rousseau e Kant. Simultaneamente a sua associação a outros indivíduos num corpo político é aleatória e revogável”. IDEM, *ibidem*, p. 39.

¹⁵ Sobre a hipótese da existência de um sujeito completo antes da sua entrada na sociedade, já em *Soi-même comme un autre* Ricoeur dizia que dessa tese resultaria que “a participação desse sujeito na vida comum é por princípio contingente e revogável, e que o indivíduo – porque é assim que nesta hipótese a pessoa deve ser designada – é levado a esperar do Estado a protecção de direitos constituídos fora dele, sem que pese

prefere a esta, uma outra versão do liberalismo político, aquela que considera que “sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem”¹⁶. Assim, a pertença e participação do indivíduo num corpo político é indispensável e, por isso, não revogável, para o desenvolvimento das suas competências e capacidades humanas. Por isso, “o cidadão nascido desta mediação institucional só pode desejar que todos os homens gozem como ele dessa mediação política que, juntando-se às condições *necessárias* que relevam de uma antropologia filosófica, se torna uma condição *suficiente* para a transição do homem capaz para o cidadão real”¹⁷.

Como se vê, a procura por Ricoeur de mediações que evitem o acantonamento e o imobilismo em posições extremas, permite-lhe que, ao recusar a versão ultra-individualista do liberalismo, que considera o ser humano como inteiramente acabado antes da sua decisão de, pelo contrato social, se tornar membro da sociedade, não tenha de “cair no arbitrário pelo qual seria pura e simplesmente o sistema a decidir «quem é o sujeito de direito». Com efeito, uma vez que essa qualificação não pode cair senão num ser capaz de dizer «eu sou» (aquele que fala, que age, de que se fala, etc.¹⁸), a sua aquisição exige a combinação da capacidade e da efectividade de o próprio sujeito, com a sua voz própria e, portanto, na sua corporeidade, se atestar, com o reconhecimento pela alteridade interpessoal e institucional dessa mesma capacidade.

Há que dizer, a respeito do conceito de sujeito de direito e da sua exacta sobreposição à categoria de pessoa humana, que existe um profundo contraste entre “o humanismo aqui manifestado por Ricoeur e a abstracção de que faz prova um autor como Hans Kelsen”¹⁹. Com efeito, enquanto que em Ricoeur se verifica uma articulação entre o direito, a justiça e o sujeito corpóreo, falante e real de direito, Kelsen, no formalismo da sua célebre Teoria Pura do Direito, “recusa referir-se tanto à justiça como ao sujeito”²⁰.

sobre si a obrigação intrínseca de participar nos cargos ligados ao aperfeiçoamento do laço social”. IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 213.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 39.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 40.

¹⁸ Xavier Dijon, « Le sujet de Ricoeur: côté droit », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p.56.

¹⁹ IDEM, *ibidem*, p.52.

²⁰ IDEM, *ibidem*, p.52. Esta posição de Hans Kelsen compreende-se se pensarmos que “a ciência do direito é para Kelsen uma pura teoria normativa, independente de todo o facto (natural, histórico) e de toda a lei positiva. As normas de que se ocupa tal ciência do direito são «normas enquanto significações» e não «normas enquanto actos». As leis da teoria pura do direito são «leis puras», análogas a idealidades ou «essências». No entanto a independência de tais normas e leis dos factos não significa que não estejam relacionadas com factos, de um modo análogo à forma como, em sentido fenomenológico, uma ciência de essências antecede logicamente uma ciência de factos [...] Normas e leis puras não são, como se poderia pensar, «vazias»: têm o seu próprio conteúdo, mas é um conteúdo ideal e não real. Neste sentido Kelsen

Esta posição de Kelsen é secundada, em muitos aspectos, por Guy Rommel que, em *Rendre justice au droit*, move uma crítica incisiva e radical às posições de Ricoeur, concordando, na sua qualidade de juiz, com Kelsen²¹, se bem que com a diferença de que para ele o sujeito de direito “não é uma criatura da ciência do direito, quer dizer, de jurisconsultos, mas uma criatura do próprio direito, um *conceito originário do direito positivo*. O sujeito de direito é o sujeito do direito, uma ficção operacional e não uma pessoa livre e responsável”²².

Depois desta referência a posições diversas das de Ricoeur, e mesmo severamente críticas em relação a ele, faz sentido que se coloque a questão seguinte: deverá o qualificativo sujeito de direito – qualificativo pelo qual o sujeito humano, digno de estima e de respeito, apresentando-se como titular de prerrogativas (e, concerteza, naturalmente, de deveres), se apresenta não apenas como capaz de compreender, aceitar e fazer respeitar essas prerrogativas, mas também de esperar dos outros que as respeitem, respeitando ele mesmo as dos outros – ser extensivo a outros seres que não o homem?

Do que foi dito, suponho que não restam dúvidas quanto à posição de Ricoeur. Dado que para ele só é sujeito de direito o sujeito capaz (de falar, de agir, de se contar, de se assumir como responsável), ficam necessariamente excluídos dessa condição todos os seres que não o sujeito humano. Dir-se-á, entretanto, que os juristas concordam em atribuir *personalidade jurídica* a colectividades e associações. Tal, porém, é feito na base de uma analogia que, como tal, não põe em causa a sobreposição entre os conceitos de sujeito humano e de sujeito de direito²³.

Mas, sendo assim, o que dizer da atribuição de direitos aos animais e mesmo às plantas? Quanto a isso, há que reconhecer que, sem dúvida, é necessário, e mais do que necessário, é indispensável, que o direito positivo proteja a natureza, nomeadamente os animais e as plantas. Mas isso não implica que eles, dado que incapazes de se atestar nas

levou o formalismo a um extremo, já que introduziu formas legais próprias. [...] A teoria pura do direito proposta por Kelsen é uma teoria universal no sentido em que é uma teoria para toda a possível lei. Pode considerar-se um ramo da lógica ou, em todo o caso, da «filosofia formal». Os conceitos que estabelece e elabora constituem o fundamento de todos os conceitos jurídicos”. José Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofia*, Vol.3, Alianza Editorial, Madrid, 1988, p.1854.

²¹ Segundo Rommel, para Kelsen, a questão do sujeito de direito é uma questão ideológica. Para ele, o sujeito de direito não é uma pessoa viva, mas algo que não passa de uma ficção. “Ao interrogar-se sobre a natureza do sujeito de direito, Kelsen define-o como um conceito criado pela ciência do direito para melhor compreender o funcionamento do direito. O sujeito do direito é [assim] um *conceito auxiliar científico*”, sem assento na vida. Cf., Guy Rommel, « La Nature du Sujet en Droit », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 60.

²² IDEM, *ibidem*, p. 60.

²³ Cf., Xavier Dijon, « Le sujet de Ricoeur: côté droit », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 53.

capacidades que, como vimos, são constitutivas do sujeito de direito, tenham o estatuto de sujeitos de direito. Talvez mais correcto seja dizer, e é isso que nós pensamos, que os sujeitos de direito, isto é, os homens, têm deveres em relação a eles e para com eles.

Finalmente, e com Xavier Dijon, há que colocar a questão: “se todo o sujeito de direito é (deve ser) humano, será que todo o humano é (deve ser) sujeito de direito?”²⁴ Aparentemente tal questão está já historicamente ultrapassada, pelo menos na generalidade das “democracias avançadas” do mundo, onde a escravatura e a pena de morte foram, formalmente, se bem que nem sempre realmente, abolidas. Mas a questão regressa com as discussões em torno do estatuto do embrião. A concepção tradicional era a de que o novo ser, a partir do momento em que era gerado, passava a ser considerado como já nascido (presunção de nascimento) e, portanto, “dotado de personalidade jurídica sempre que se tratasse das suas vantagens (por exemplo, de uma herança a receber), mas a despenalização do aborto por um lado, as fecundações *in vitro* por outro lado, relegaram o embrião para uma penumbra onde ele não é realmente protegido como sujeito do direito fundamental à vida²⁵.

Para além disso, o que dizer dos indivíduos que, por alguma incapacidade congénita ou em resultado de uma doença ou acidente, são incapazes ou perdem a capacidade de tomar a palavra e de, portanto, se atestarem como pessoas dignas de estima e de respeito? Deverão elas ser excluídas do universo dos sujeitos de direito e relegadas para o mundo dos objectos? Deverão a criança de tenra idade e o deficiente ser considerados sujeitos de direito? No caso afirmativo, em virtude de quê, se não se trata de alguém que seja identificável pela sua capacidade de responder por si?

Este é um problema e uma dificuldade de envergadura. Dificuldade que levou Étienne Ganty a sugerir que, uma vez que o homem é *falado* antes de ser *falante*, talvez deva ser colocada maior ênfase na dimensão de passividade do homem, sobre cujo fundo ocorre a reapropriação e atestação de si como sujeito falante, agente e moralmente responsável. Com efeito, pergunta-se, e por essa pergunta nos ficamos: “não encontrará uma definição estritamente ético-jurídica do sujeito *do* direito, cujo núcleo é circunscrito pelo conceito de *imputação*, o seu limite na corporeidade, onde se atesta a passividade primeira, ontológica, do ser humano?”²⁶.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 53.

²⁵ IDEM, *ibidem*, p.53.

²⁶ Étienne Ganty, « Du sujet du droit au sujet de droit : attestation et reconnaissance », in François-Xavier Druet Et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 48.

V. A IMPUTAÇÃO DA ACÇÃO, NÚCLEO
FUNDAMENTAL DO SUJEITO CAPAZ:
RESPONSABILIDADE E LIBERDADE

1. DA FALTA E DO MAL À RESPONSABILIZAÇÃO

Acentuando a dimensão social do homem, Ricoeur não apenas explicita o papel do outro na constituição do si como reafirma a importância da sua pertença e participação num “corpo” político, para o desenvolvimento das suas competências e capacidades humanas. Nomeadamente, vimo-lo, é pela via da mediação das formas interpessoais de alteridade e das formas institucionais de associação que o sujeito capaz se torna e assume como sujeito de direito ou, por outras palavras, como cidadão real.

Ora, a vida em sociedade implica, para além do respeito por todo um sistema de princípios e de normas de natureza moral e jurídica, conducentes a uma interacção equilibrada e justa, toda uma estrutura e todo um capital de confiança que, tornando-nos responsáveis, permita que nas diferentes situações de interacção social, possamos acreditar uns nos outros e assim, pela organização das nossas expectativas, planear o nosso presente e perspectivar o nosso futuro.

O homem, porém, ser ao mesmo tempo frágil e livre e, como tal, capaz tanto do bem como do mal, nem sempre, na dinâmica complexa dos processos psicológicos e sociais que pautam a sua vida, faz o que sabe que deve fazer e, outras vezes, faz aquilo que sabe que não deve fazer e assim, violando leis e princípios instituídos, desonrando compromissos assumidos, desrespeitando os outros e submetendo-os tantas vezes a formas múltiplas de violência, comete o crime, pratica o mal. Face a isso e a esse sujeito de direito, que dessa maneira viola os deveres a que a participação na vida social e a cidadania o sujeitam, a sociedade, através dos mecanismos da justiça de que, desde cedo, se dotou, reage e, tal reacção começa pela imputação ao agente do mal da sua acção e sua consequente responsabilização, nomeadamente perante as instituições judiciais. É que, porque no seu agir social e livre, o homem é intencional, ele deve e tem de responder por esse mesmo agir.

2. RESPONSABILIDADE, LIBERDADE E DIGNIDADE. SENTIDOS DIVERSOS DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE

No domínio das relações interpessoais, o adjectivo *irresponsável* é empregue com sentido negativo e é muitas vezes recebido, por quem assim é adjectivado, como uma injúria que muito o rebaixa na nobreza da sua condição e no seu estatuto de homem e de pessoa.

É interessante notar que este facto vem de encontro à tese defendida por Kant numa das últimas obras que escreveu, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, onde, partilhando uma concepção optimista do homem, aborda de modo explícito a questão da “disposição natural para o bem da natureza humana”, afirmando a existência no homem de uma tripla disposição: em primeiro lugar, a sua disposição enquanto *ser vivo* para a *animalidade* (a este nível o homem é um ser essencialmente biológico, sendo os seus comportamentos pautados fundamentalmente pelo instinto. Nesta tendência pode enxertar-se toda a espécie de vícios); em segundo lugar, a sua disposição enquanto *ser vivo e também racional*, para a *humanidade* (a este nível o homem já não é simples animalidade, mas revela-se como racionalidade. Desta inclinação resultam os vícios de civilização, como a inveja, a rivalidade, a ingratidão, a alegria face ao mal dos outros, etc.); finalmente a sua disposição enquanto *ser vivo, racional, mas também susceptível de imputação*, isto é, *livre e responsável* para a *personalidade* (a este nível o homem, para além de animal racional é ainda, e essencialmente, um ser moral. Desta disposição da natureza humana, ao contrário das outras duas, nada de mal se pode inferir)¹. Ora, é ao nível desta terceira disposição, da disposição para a personalidade, que confere ao homem a aptidão de sentir em si o respeito pela lei moral enquanto motivo em si mesmo suficiente do livre arbítrio, que o indivíduo humano se realiza verdadeiramente naquilo que é, isto é, se realiza como pessoa, uma vez que a esse nível a escolha é absolutamente racional e, portanto, autónoma,

¹ C.F. Kant Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1992, pp. 32-34.

livre e responsável. E de facto, diz numa outra obra, é “a ideia de personalidade que desperta o respeito e nos põe diante dos olhos a sublimidade da nossa natureza”²

A partir daqui, compreende-se facilmente o porquê do sentido pejorativo associado ao adjectivo irresponsável. É que é naquilo que o antónimo desse adjectivo designa, que residem a liberdade e dignidade humanas. Na verdade, é porque se não trata de um ser fechado e onipotente, mas de alguém que é pessoa e liberdade socialmente comprometida, que a capacidade de assumir responsabilidades e de a elas se obrigar, constitui um dos traços que melhor definem a originalidade da condição humana.

Com origem em *spondere*, que em latim significa comprometer-se, assumir um compromisso perante alguém, a palavra responsabilidade deriva do étimo latino *respondere* e designa literalmente a capacidade de responder, isto é, a capacidade de alguém responder pelos seus próprios actos³. Conceito relativamente recente, (data de 1787 a primeira referência conhecida, nas línguas francesa e inglesa, ao substantivo responsabilidade⁴), e sem presença no âmbito da tradição filosófica, a palavra responsabilidade, referida apenas ao homem e às acções humanas, para designar a capacidade e a obrigação de, em condições normais, o sujeito responder ou “prestar contas” pelas acções que pratica, aceitando as suas consequências (nomeadamente as consequências de ordem moral e jurídica), mantém uma estreita e necessária ligação com os conceitos de liberdade e racionalidade, conceitos em função dos quais é possível ao homem a escolha deliberada entre o bem e o mal, com a consequente e consciente assunção da autoria do seu agir e das consequências dele derivadas.

Fundada, pois, na liberdade da vontade (uma vez que num mundo onde todos os fenómenos estivessem necessariamente predeterminados, não haveria escolha livre, pelo que não seria possível falar-se em responsabilidade) e envolvendo uma tripla remissão: *quem*, *por* (quê), *perante* (quem), a estrutura da responsabilidade supõe a presença necessária de um sujeito (*quem*), que se responsabiliza *por* algo, *perante* uma terceira instância reconhecida como capaz de exigir responsabilidades⁵. Esta terceira instância, pode assumir diferentes figuras, nomeadamente a figura do outro ou dos outros perante

² IDEM, *Crítica da Razão Prática*, p. 103.

³ Cf. R. Cabral, “Responsabilidade”, in *Logos, Enciclopédia Luso-Brasileira de Filosofia*, vol.4, Verbo Editora, Lisboa / São Paulo, 1992, p. 724.

⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 724. Curiosamente, o adjectivo “responsável” precedeu em alguns séculos o uso do substantivo, datando o seu emprego, em língua francesa, do sec. XIII, do sec. XIV em latim, do sec. XV em inglês e do sec. XVII em alemão. Cf. Id., *ibidem*, pp. 723,724.

⁵ Cf. Joaquim Cardozo Duarte, “Responsabilidade”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. 5, Lisboa / São Paulo, 1983, p. 462.

quem o sujeito se compromete, seja a humanidade, seja a razão universal, seja Deus, ou seja a própria consciência enquanto aquilo que no próprio sujeito o transcende. Assim, expressão da liberdade, da racionalidade e da sociabilidade humana, o sentimento de responsabilidade, que em épocas passadas e em algumas comunidades foi um sentimento colectivo, mas que hoje é essencialmente pessoal e individual, compromete o sujeito consigo mesmo e com os outros, pondo a claro que há deveres sociais, pelo que ele não pode abandonar-se apenas às suas conveniências individuais.

Passível de abordagens diversas, jurídica, sociológica, religiosa, psicológica e filosófica, Ricoeur admira-se do contraste que se verifica entre a unidade do sentido jurídico, que desde inícios do século XIX o conceito conhece, com a proliferação e dispersão dos seus usos correntes. Com efeito, enquanto que no seu uso jurídico clássico, o conceito de responsabilidade, entendido no sentido de imputação, isto é, como atribuição da acção ao seu agente, estabelece uma precisa e estreita ligação entre responsabilidade e obrigação (obrigação de o sujeito reparar o dano causado por uma sua falta, cometida em situações determinadas pela lei, no direito civil, e obrigação de suportar o castigo ou a pena, no direito penal), na linguagem comum, indo para além dos limites fixados pelo uso jurídico, “o adjectivo responsável arrasta consigo uma diversidade de complementos: sois responsáveis pelas consequências dos vossos actos, mas também responsáveis por outros, na medida em que são acometidos a vosso encargo ou ao vosso cuidado e, eventualmente, bastante para lá deste alcance. No limite sois responsáveis por tudo e por todos”⁶. Em todo o caso, nestes sentidos de que o termo responsabilidade se reveste e noutros decorrentes da polissemia do verbo responder: não somente responder por..., mas também responder a... (uma questão, um apelo, uma injunção, etc.)⁷, não desapareceu a referência à obrigação, o que acontece é que, num quadro que excede o âmbito jurídico da reparação e da punição, ela, e é neste sentido que o termo é usado no âmbito da filosofia moral, assume a forma do cumprimento de certos deveres, da assunção de certos encargos e da manutenção de certos compromissos.

Para além disso, como se verá, a própria noção jurídica de responsabilidade vem sofrendo a concorrência de conceitos, como os de perigosidade, risco, solidariedade, os quais acabarão por vir a conferir a essa mesma responsabilidade, vista, num primeiro

⁶ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 42.

⁷ IDEM, *ibidem*, p. 42.

momento, como imputação de uma acção já realizada ao seu agente, uma direcção e uma dimensão de futuro que a mesma responsabilidade-imputação naturalmente não comporta.

A filosofia analítica tem sido uma das correntes filosóficas que mais se tem interessado pelo tema da responsabilidade, tomando-a a partir da análise do discurso da acção e enquadrando-a na rede conceptual do agir, em articulação com conceitos como os de causalidade (nas suas diferentes modalidades), acção, intenção, motivação, agente, imputação, etc. Por sua vez, Paul Ricoeur defende, na sua semântica da acção e através do recurso à fenomenologia e à hermenêutica, que a acção humana tem não só um sentido originário, como ainda um sentido último, os quais vão para além da identificação, descrição e análise dos seus elementos. Na verdade, o homem, na finitude que lhe é constitutiva e apesar das limitações com que se depara no exercício da sua liberdade, dispõe de um vasto campo para o exercício da sua responsabilidade, campo esse que a “banalização do mal” a que vimos assistido não é capaz de encurtar, uma vez que permanece, apesar de tudo, sempre em aberto, o espaço de responsabilização do homem pelo bem que há que prosseguir e pelo futuro do Homem e do planeta que há que querer.

3. DA IMPUTAÇÃO À RESPONSABILIDADE: DELINEAMENTO DE UM PERCURSO

3.1. EM TORNO DO CONCEITO DE IMPUTAÇÃO

Investigando a montante do conceito jurídico clássico de responsabilidade, Ricoeur encontra o antepassado desse conceito, o qual, com outro nome que não o de responsabilidade, ocupa um papel importante no domínio da filosofia moral. O conceito a que nos referimos é o de imputação. De acordo com os melhores dicionários imputar “é colocar na conta de alguém uma acção censurável, uma falta, logo uma acção previamente confrontada com uma obrigação ou com uma interdição que essa acção infringe”¹. Por outro lado, Ricoeur nota como o *Robert* cita um texto importante de 1771 (*Dictionnaire de Trévoux*), onde se diz que, “imputar uma acção a alguém é atribuir-lha, como sendo o seu verdadeiro autor, colocá-la, por assim dizer na sua conta, e tornar esse alguém responsável por ela”². No fundo, a ideia de imputação acrescenta à de adscrição³, enquanto atribuição de uma dada acção ao seu agente, a de arcar com as consequências dos seus actos, especialmente se estes se traduzem em danos ou prejuízos para alguém, que deles é vítima. É a partir dos predicados ético-morais ligados quer à ideia de bem, quer à de obrigação, que as nossas acções são julgadas e estimadas como boas ou más, permitidas ou proibidas. Mais ainda, é quando estes predicados da acção, que assim se vê moralizada e jurisdicionada, se aplicam reflexivamente aos seus agentes, que estes se tornam efectivamente em objecto de imputação.

¹ IDEM., *ibidem*, p. 44.

² IDEM., *ibidem*, p. 44.

³ De acordo com o que observámos no ponto 1.2 (“da pessoa como particular de base à adscrição e implicação do agente na acção”), do capítulo II deste trabalho, o conceito de *adscrição*, oriundo da filosofia da linguagem, nomeadamente da obra de P. Strawson, *Individuals*, designa a operação predicativa de um “género único”, que consiste em atribuir uma acção ao seu agente. Este conceito, visto, porém, apenas do ponto de vista da referência identificante aos particulares de base, portanto, do ponto de vista da atribuição de predicados específicos a particulares de base específicos, situado na zona média entre a “descrição” e a “prescrição”, não apresenta qualquer relação com a obrigação moral. A adscrição fala da pessoa (que ainda não é um si, uma vez que, enquanto particular de base, ela é incapaz de se autodesignar) apenas do exterior, identificando o sujeito apenas como o autor de uma dada acção, sem ter em conta nenhuma consideração de ordem moral ou jurídica.

Na noção de imputação, há que realçar três aspectos: em primeiro lugar, a referência ao *agente*, através da ideia de *atribuição* da acção ao seu autor. A ideia de atribuição constitui, de facto, o núcleo central da imputação, uma vez que, como foi dito, imputar é atribuir a acção a alguém como sendo o seu verdadeiro autor. Em segundo lugar, há que salientar que se imputar é, como se disse, atribuir, então o mesmo juízo de imputação, a partir da obrigação ou da interdição de fazer e através da infracção e da reprovação, liga-se e conduz ao juízo de *retribuição*, enquanto obrigação de reparar os danos causados ou de sofrer a pena. Finalmente, em terceiro lugar, dado que imputar uma acção a alguém é, por assim dizer, colocá-la na sua “conta”, há que referir que a *metáfora da conta* não é exterior ao juízo de imputação, uma vez que o verbo latino *putare* implica um cálculo, *comput*, apontando assim para uma “estranha contabilidade moral dos méritos e dos deméritos”⁴ de alguém. Trata-se de algo como uma espécie de dossier moral, um livro de contas com as entradas das receitas e das despesas, do crédito e do débito, tendo em vista o estabelecimento de um balanço positivo ou negativo. O actual cadastro judicial é o que hoje mais se assemelha a essa espécie de dossier-balanço.

Mas a imputação nem sempre teve o sentido negativo que, de uma maneira geral, a liga e a identifica à incriminação, à acusação e, portanto, à falta. Curiosamente, até meados do século XIX, a palavra imputação era normalmente tomada em sentido positivo, como o comprova o uso teológico do termo, de acordo com o qual “os méritos de Cristo são atribuídos ao homem, postos na conta do homem”⁵. Outras vezes a atribuição era feita independentemente de qualquer ideia de censura ou de elogio, apenas para imputar uma obra ao seu presumido autor.

Em Kant, porém, que procede a uma dupla articulação cosmológica e ética do termo imputação, na ideia desse conceito, conjugam-se duas outras ideias mais primitivas: a da atribuição de uma acção a um agente e a da qualificação moral, normalmente negativa, dessa mesma acção.

⁴ IDEM, *ibidem*, p. 45.

⁵ IDEM, *ibidem*, p. 46. O uso em sentido positivo do termo imputação, teve lugar, sobretudo, no âmbito da teologia reformadora que, com base na “doutrina da *justificação* pela fé” (doutrina rejeitada pela Contra-Reforma católica), cujo fundamento radica na “*justitia aliena* de Cristo, independentemente dos méritos do pecador”, põe o acento, diz Ricoeur, não tanto na imputação seja de uma falta, seja de um mérito ao autor de uma acção, mas na “imputação graciosa dos méritos de Cristo, méritos adquiridos na Cruz, ao pecador que confia nesse sacrifício” (Cf., IDEM, *ibidem*, pp.46,47). Em todo o caso, Ricoeur considera que, para conhecer os fundamentos da utilização neste sentido do termo imputação, “teríamos de remontar, para além de Lutero, ao nominalismo de Okham e à doutrina da *acceptio divina* de J Duns Escoto e, indo ainda mais longe, recuperar a interpretação de S. Paulo da fé de Abraão (*Gen. 15,6*): «Abraão creu em Deus e isso foi-lhe tido em conta de justiça» (*Epístola aos Romanos*, 3, 28, 4, 3, 9, 22; *Epístola aos Gálatas*, 3, 6).

É na *Crítica da Razão Pura*, na terceira antinomia cosmológica, onde a noção de imputação é colocada em situação aporética, que podemos aceder à raiz da constituição cosmológico-ética das ideias de imputação e imputabilidade. Nessa antinomia, afirma a tese que “a causalidade segundo as leis da natureza, não é a única de onde podem ser derivados os fenómenos do mundo no seu conjunto. Há ainda uma causalidade pela liberdade, que é necessário admitir para os explicar”. A antítese, por sua vez, afirma que “não há liberdade, mas tudo no mundo acontece unicamente em virtude das leis da natureza”⁶.

Decorrem daqui duas maneiras de um acontecimento vir a ter lugar: pela causalidade natural, ou seja, pela ordem natural das coisas, ou pela causalidade da liberdade, também designada em Kant de “espontaneidade absoluta das causas”⁷. É, evidentemente, do lado da tese que há que situar a ideia de imputação, uma vez que é na liberdade cosmológica, isto é, na admissão dessa “espontaneidade capaz de dar início a uma série de fenómenos”⁸ que, enquanto sua condição transcendental de possibilidade, radica a capacidade originária de iniciativa, donde a ideia de imputabilidade decorre⁹. Em todo o caso, ao nível da *Crítica da Razão Pura*, o conceito transcendental de liberdade apresenta-se e mantém-se como um conceito vazio, o qual só será “preenchido”, só ganhará conteúdo ao nível da *Crítica da Razão Prática*, através da sua ligação à ideia de lei moral. Com efeito, como diz Ricoeur, é a segunda *Crítica* que “introduz a ligação decisiva entre liberdade e lei, ligação em virtude da qual a liberdade constitui a *ratio essendi* da lei e a lei a *ratio cognoscendi* da liberdade. Somente então liberdade e imputabilidade coincidem.”¹⁰. De qualquer maneira, como se verifica, tomada no seu

⁶ Esta e a citação anterior, foram retiradas de Kant, *Crítica da Razão Pura*, pp. 406,407.

⁷ IDEM, *ibidem*, p. 408.

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 408.

⁹ Segundo palavras de Kant, “a ideia transcendental da liberdade está, na verdade, longe de formar todo o conteúdo do conceito psicológico deste nome, conceito que é, em grande parte, empírico; apenas constitui o conceito de absoluta espontaneidade da acção, como fundamento autêntico da imputabilidade dessa acção” (IDEM, *ibidem*, p. 408).

Há que lembrar que para ultrapassar a dificuldade de pensar um começo relativo (espontaneidade absoluta das causas/causalidade livre) no meio do curso natural das coisas (causalidade natural), Kant procede à dissociação da ideia de “começo na causalidade” (que é a causalidade livre) da de “começo no tempo” (o presumível começo do mundo e de tudo o que nele tem lugar). Sobre isso, são estas as palavras com que Kant se exprime: “não se trata aqui de um começo absolutamente primeiro quanto ao tempo, mas sim quanto à causalidade. Quando agora (por exemplo) me levanto da cadeira, completamente livre e sem a influência necessariamente determinante de causas naturais, nesta ocorrência, com todas as suas consequências naturais, até ao infinito, inicia-se absolutamente uma nova série, embora quanto ao tempo seja apenas a continuação de uma série precedente”. IDEM, *ibidem*, p. 410.

¹⁰ Paul Ricoeur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémiotique*, in IDEM, *Le juste*, p. 50.

sentido moral, a imputabilidade é uma ideia menos radical do que a de “espontaneidade absoluta da acção”, que supõe e da qual depende.

No caso de Hegel, naquilo a que chamará de “visão moral do mundo”¹¹, a ligação entre as obrigações de agir em conformidade com a lei e de, caso esta seja infringida, reparar o prejuízo causado ou sofrer a pena, “tende a bastar-se a si mesma a ponto de eclipsar a problemática da liberdade cosmológica, da qual depende, todavia, a ideia de atribuição de uma acção a alguém como sendo o seu verdadeiro autor”¹².

Este processo de progressiva acentuação da obrigação em detrimento da liberdade que, como espontaneidade livre e a título de ideia cosmológica Kant, na antinomia que referimos, manteve como fundamento da ideia moral de imputação, levará a que, na sua *Teoria Pura do Direito*, Kelsen, baseando-se apenas na *Crítica da Razão Prática*, proceda a uma “completa moralização e juridificação da imputação”, num processo em cujo termo, no fundo, a ideia de retribuição (da falta) acabará por desalojar a de atribuição (de uma acção ao seu agente)¹³. Ora, é em resultado deste desalojamento que a ideia puramente jurídica de responsabilidade, concebida quer como obrigação de reparar o dano, quer como obrigação de sofrer a pena, emerge e ganha espaço.

Ao sujeito restam as obrigações de cumprir a lei e de reparar ou sofrer a pena. É exactamente do cruzamento destas duas obrigações que a responsabilidade jurídica deriva. Com efeito, se a violação da primeira obrigação (obrigação de cumprir a lei) justifica a segunda (a obrigação de reparar ou de sofrer a pena), esta, por sua vez, aparece como sanção para a violação da primeira. Em síntese, poderá dizer-se que se o conceito inicial de imputação acentuava a ideia de atribuição da acção a um agente que agiu livremente, a evolução do conceito, desde Kant a Hegel e a Kelsen, conduziu ao progressivo afastamento e ocultação da problemática da liberdade, da qual depende a ideia de atribuição de uma acção a alguém, de tal modo que em Kelsen se assiste à completa moralização e jurisdicização da imputação, acabando a ideia de retribuição (da falta) por desalojar a de atribuição (da acção a um agente). Assim, a partir do conceito de imputação e por um crescendo da retribuição sobre a atribuição, no final do processo a noção de imputação ficou reduzida à de obrigação, ou melhor, à ideia jurídica de responsabilidade entendida como obrigação, seja de reparar o dano, seja de sofrer a pena.

¹¹ Cf. G. W. F. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, pp. 142-200.

¹² Paul Ricoeur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémiotique*, in IDEM, *Le juste*, p. 50.

¹³ Cf. IDEM, *ibidem*, pp. 50, 51. Diz Ricoeur que, “com Kelsen e toda a escola neo-kantiana [este processo] conduz à total moralização da cadeia constituída pelo acto, seus efeitos, e as diversas modalidades de retribuição relacionadas com os efeitos declarados contrários à lei”. IDEM, *ibidem*, p. 51.

Em todo ocaso há que esclarecer que relativamente à de imputabilidade, mais centrada no agente da acção infractora, a ideia de responsabilidade – que supõe a de imputação, isto é, a atribuição da acção a um agente, uma vez que, quando um sujeito é considerado moral ou juridicamente responsável por um delito e pelas consequências que dele decorrem, diz-se que o mesmo lhe é imputável – põe o acento na alteridade, isto é, em quem sofre o prejuízo ou o dano resultante da acção, verificando-se aqui um deslizamento do pólo subjectivo, constituído pela falta de um sujeito que não agiu em conformidade com a lei, para o pólo objectivo, representado pelo dano sofrido pela vítima¹⁴. Mas se a passagem da ideia clássica de imputabilidade à ideia mais recente de responsabilidade significa que há uma mudança de orientação do olhar, que se desloca do agente da acção para a vítima, há que notar que a menor visibilidade da vítima relativamente ao infractor, que caracteriza a noção de imputação, é presente na própria noção de pena (da qual a reparação, sob a forma de indemnização ou outra faz parte), que visa fazer sofrer o culpado na medida da sua falta. É que, refere Ricoeur, “este *fazer sofrer* como réplica à infracção tende a ocultar o sofrimento primeiro, que é o da vítima. [Ora], é para ela que a ideia de responsabilidade reorienta a de imputabilidade”, que “assim encontra o seu outro do lado das vítimas reais ou potenciais de um agir violento”¹⁵

3.2. DA DESMORALIZAÇÃO DA RAÍZ DA IMPUTAÇÃO À REMORALIZAÇÃO DO EXERCÍCIO DA RESPONSABILIDADE

Paralelamente à moralização total, levada a efeito por Kelsen e a escola neokantiana, da cadeia que liga a acção, as suas consequências e as diferentes modalidades de retribuição pelos efeitos considerados contrários à lei, um outro movimento, do qual Ricoeur participa, propõe-se proceder a uma desmoralização da raiz da imputação, tendo em vista a restauração do conceito de capacidade de agir e, conseqüentemente, da imputabilidade. Ricoeur considera que se esta tentativa tiver êxito, então o conceito de

¹⁴ Cf., Nathalie Frogneux, « De nouvelles composantes du concept de responsabilité », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 76. Neste ponto do seu trabalho, a autora chama a atenção para a obra de L. Engel, *La responsabilité en crise*, Paris, Hachete, 1995, pp. 46-55, dizendo que « a atenção exclusiva ao dano é o sintoma de uma crise da responsabilidade pelo esquecimento do sujeito da responsabilidade ». IDEM, *ibidem*, nota 2, p. 76.

¹⁵ Cf. IDEM, *Parcours de la Reconnaissance*, pp. 161, 162.

responsabilidade – que acabou por desalojar o de imputação, a ponto de se tornar seu sinónimo e de o substituir no vocabulário contemporâneo – ficará de novamente disponível para outras aventuras, inclusivamente para novas tentativas “remoralização”, mas que procedam por outras vias que não as da obrigação, no sentido de constrangimento moral ou de constrangimento social interiorizado”¹⁶. No fundo, o que se pretende é que a tentativa de desmoralização da raiz ou do fundamento da imputação – a “capacidade de agir” ou espontaneidade livre – conduza a uma “remoralização” do exercício da responsabilidade, no sentido em que esta, num quadro que vai para além do domínio jurídico da reparação e da punição, se reveste de facetas novas, como o cumprimento de deveres, a assunção de encargos, o respeito de compromissos, o cumprimento de promessas, etc.

Para a “reconquista” da ideia de espontaneidade livre, Ricoeur faz convergir os contributos da filosofia analítica, da fenomenologia e da hermenêutica.

O contributo da filosofia analítica reparte-se entre a filosofia da linguagem e a teoria da acção. Relativamente à filosofia da linguagem, Ricoeur salienta a teoria da adscrição de Strawson, que tem na sua base a teoria geral da identificação dos “particulares de base”¹⁷. Neste ponto a teoria da adscrição revela-se interessante porque, centrando a sua atenção no predicado designado pelo termo acção e vendo esta na relação com o seu agente, ela consiste, precisamente, na atribuição do predicado acção a um particular de base específico, sem considerar qualquer relação à obrigação moral, facto que leva a que Ricoeur classifique “a teoria da «ascription» entre as tentativas para desmoralizar a noção de imputação”¹⁸. Ao situar a imputação no prolongamento da adscrição, Ricoeur rejeita não apenas que se confundam os conceitos de *imputação* e de *incriminação*¹⁹, como ainda “que a incriminação seja tomada pela forma canónica da imputabilidade”²⁰, uma vez que, mesmo “à luz das definições mais populares da imputação, que fazem referência à censura e ao louvor”²¹, ela apenas tem em conta o lado da censura, esquecendo-se que, em termos morais, o agente da acção também pode ser objecto de louvor.

É claro que só por si, a teoria da adscrição não basta para a reconstrução de um conceito de responsabilidade que não esteja tão dependente da ideia de obrigação, seja a

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 52.

¹⁷ Sobre a “adscrição e implicação do agente na acção” e sobre “a pessoa como particular de base”, ver o ponto 1.2 do segundo capítulo deste trabalho.

¹⁸ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 53.

¹⁹ IDEM, *Soi-même comme un autre*, pp.339, 340.

²⁰ IDEM, *ibidem*, p.341.

²¹ IDEM, *ibidem*, p.340.

obrigação de fazer, seja a de reparar ou sofrer a pena. Apesar de tudo ela abre a via a uma investigação moralmente neutra do agir.

Na verdade, a teoria da adscrição constitui apenas o primeiro passo, pelo que é preciso que se complete uma semântica do discurso centrada na referência identificante, que apenas nos dá a pessoa enquanto uma coisa de que se fala, por uma pragmática da linguagem, centrada já não nos enunciados (no seu sentido e na sua referência), mas nas enunciações, como se verifica na teoria dos actos linguísticos, actos como prometer, advertir, concordar, etc. Desta forma, podemos complementar a teoria da adscrição, “que ainda fala da pessoa a partir do exterior, com uma teoria do enunciador, onde a pessoa se designa a si mesma como aquele ou aquela que fala, age e até age ao falar”²².

A segunda metade da contribuição da filosofia analítica para a reconstrução da ideia de espontaneidade livre é constituída pelo contributo da teoria da acção que apresenta, também ela, uma fase semântica, na qual se analisam frases de acção (por exemplo, “Brutos matou César”) e uma fase pragmática, sendo que esta, através do exame das ideias de razão de agir e poder de agir (*agency*), reconduz a análise da acção para o âmbito da teoria aristotélica da praxis.

É também a este nível, quando se pretende ir do acontecimento público que é a acção, às suas intenções e motivos íntimos e privados que, inesperadamente, vêm à luz ligações entre a filosofia analítica, a fenomenologia e a hermenêutica. É que a passagem da enunciação aos enunciados e da acção ao agente, levanta problemas, como os que se ligam às diferentes questões *quem?* (quem fala? quem age? quem conta a sua vida? quem se designa como autor moralmente responsável pelos seus actos?), que ultrapassam os recursos de uma filosofia linguística.

Na realidade, a relação da acção ao seu agente não é senão um caso particular da relação do eu ao conjunto dos seus actos, sejam estes pensamentos, palavras ou acções. Trata-se aqui, como já tivemos ocasião de referir, de uma relação que se caracteriza por uma certa opacidade, que as metáforas da geração (as acções estão para nós, como as crianças estão para os seus genitores), do domínio (as acções dependem de nós, como os escravos dependem dos seus “mestres”) e da posse (as acções pertencem às pessoas da mesma maneira que lhes pertencem as suas qualidades físicas e psíquicas), traduzem de forma clara.

²² IDEM, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in Id., *Le juste*, p. 54.

A superação conceptual destas metáforas não pode ser feita através de um retorno puro e simples a Aristóteles, uma vez que a sua filosofia da acção, construída a partir de uma filosofia da natureza em grande medida animista, é incapaz de resolver as antinomias da causalidade decorrentes da nova ciência de raiz galileana e newtoniana. Por isso, porque, refere Ricoeur, “para nós está rompida a continuidade entre causalidade natural e causalidade livre, temos de nos resignar com o choque das causalidades e tentar uma fenomenologia da sua interpenetração”²³, prosseguindo a via longa do tratamento das aporias aparentadas à terceira antinomia cosmológica de Kant que referimos. Tendo em vista esse objectivo, há que encarar de frente e pensar fenómenos como a *iniciativa* e a *intervenção*, uma vez que neles é possível captar a interferência do agente da acção no decurso das ocorrências do mundo, produzindo aí, efectivamente, alterações e mudanças. Esta capacidade de iniciativa, pela qual o agente humano dá início a séries de sequências de efeitos no mundo, é geradora, no homem, do “sentimento vivo”, da certeza confiante de “poder fazer”, a qual só pode ser compreendida racional e conceptualmente, pelo recurso a causalidades múltiplas. Na verdade, o recurso à antinomia de modelo kantiano e a sua superação através de modelos de iniciativa ou de intenção²⁴, não visa outro objectivo que o de “trazer para o nível reflexivo a segurança que se liga ao fenómeno do “eu posso”, atestação que o homem capaz não pode erradicar”²⁵.

²³ IDEM, *ibidem*, p. 56.

²⁴ De entre os diferentes modelos de composição entre causalidades heterogéneas, Ricoeur privilegia o de H. Von Wright, em *Explanation and Understanding*, London, Routledge and Kegan Paul, 1971. Cf. IDEM, *ibidem*, p. 57.

²⁵ IDEM, *ibidem*, p. 57.

4. RESPONSABILIDADE, OBRIGAÇÃO, DELITO E CULPA

4.1. ORDEM SOCIAL, DIREITO E OBRIGAÇÃO

Porque eminentemente social, só na relação, na interacção e no convívio com outros homens, é que o homem se realiza na humanidade que o constitui. Fora da sociedade, isolado dos outros e sem nunca os haver conhecido, o homem, ficaria reduzido à sua condição de pura e simples animalidade. Ora, porque para o ser humano viver é “viver com”, é “conviver”, na interacção que então se estabelece, cada um se deve abrir e dirigir aos outros, tomando-os e respeitando-os na sua condição de sujeitos e de pessoas, suas iguais em dignidade, direitos e deveres. Na verdade, se na relação com os outros temos direitos e queremos vê-los reconhecidos e respeitados, do mesmo modo temos para com eles deveres ou obrigações, que é imperioso que respeitemos, e isso até porque, “a justiça para com os outros consiste em deveres para com eles”¹.

Mas na sociedade cada sujeito íntegro e convive não apenas com os outros considerados individualmente, mas com a comunidade no seu conjunto, pelo que, havendo cada qual que respeitar o bem do outro, os bens dos indivíduos devem conjugar-se e ordenar-se em função do bem comum². Esta ordenação dos interesses de cada um ao bem comum, que se traduz em diferentes deveres de justiça (justiça comutativa, justiça legal e justiça distributiva), é indispensável à manutenção da ordem social, pelo que é aqui que o direito, cujas normas jurídicas visam regular e dirigir o comportamento social dos homens, se insere. Evidentemente que o direito não regula tudo o que o homem faz, mas apenas aqueles aspectos do seu comportamento social que, revelando-se como indispensáveis para a continuidade da ordem social, devam ser impostos coercivamente.

Como a moral, o direito é uma disciplina normativa. Porém, como refere Antunes Varela, “todos os preceitos jurídicos visam a *coercividade*, visam a *obligatoriedade*, aspiram à *imposição coactiva* ou *compulsiva* em caso de necessidade. O mesmo não

¹ M. Cavaleiro de Ferreira, “Direito Penal”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, Lisboa / São Paulo, 1983, p.465.

² Diz José de Oliveira Ascensão, que o bem comum “é o bem duma sociedade, e simultaneamente o bem das pessoas que vivem nessa sociedade”. José de Oliveira Ascensão, *O Direito, Introdução e teoria Geral*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977, p.75.

sucedem com outros complexos normativos reguladores de certas zonas específicas da vida social, como a *moral*, a *religião*, a *cortesia*, os *usos sociais* ou as *praxis profissionais*”³. Para a eficácia da aplicação do direito é de fundamental importância que – no contexto de uma sociedade politicamente estruturada e dotada dos diferentes órgãos que, operando de forma coordenada, procedem à aplicação da justiça – “na comunidade se forme a convicção da *legitimidade* do recurso à força para impor a observância da regra”⁴. Mais ainda, para que se não perca de vista o princípio que não pode deixar de presidir à infinda renovação do direito, como ainda, para que se não confunda a ordem jurídica de uma comunidade civilizada com a disciplina, também ela coerciva, de um bando de malfeitores ou de uma organização terrorista, há que não esquecer que a justiça está na base e constitui o fundamento do direito.

Face ao direito, de que é produtor e a cuja luz vive e organiza a sua vida social, o homem, ser de desejo e de vontade, mas também de razão e liberdade, aí está, no mundo, princípio de movimento e de acção e, como tal, capaz de, enquanto age, modificar o curso dos acontecimentos e de ser causa e origem autónoma de actos próprios e suas consequências. Nesta medida, “os seus actos pertencem-lhe, são seus”, pelo que, devendo-lhe ser imputados, ele, obrigado pelo direito, não pode deixar de ser por eles responsável e de por eles responder. Na verdade, diz Ricoeur que, “facilmente concordamos que um indivíduo só é responsável e capaz de responder pelos seus actos, na medida em que é capaz de colocar a sua acção sob uma primeira ideia de obrigação, a de satisfazer a regra, e depois sob uma segunda ideia de obrigação, a de arcar com as consequências das infracções, do agravo do delito”⁵.

Num seu outro texto, onde procede a uma análise semântica do conceito de responsabilidade, Ricoeur, constatando logo de início o lugar de relevo que a ideia de obrigação desempenha no âmbito do direito, escreve que, “em direito civil, a responsabilidade define-se pela obrigação de se reparar o dano que se causou por sua falta, em certos casos, determinados pela lei; em direito penal, pela obrigação de suportar o

³ Antunes Varela, “Direito Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, Lisboa / São Paulo, 1983, p. 350. Em *O Direito, Introdução e teoria Geral*, p. 75, José de Oliveira Ascensão, mostra que não é fácil a distinção entre as ordens do direito e da moral e, nomeadamente, mostra que o critério da coercibilidade só vale negativamente, para caracterizar a moral, permitindo-nos apenas afirmar que, porque a regra moral é incoercível, “onde houver uma ordem com coercibilidade não teremos uma ordem moral”, e isso, porque há “sectores da ordem jurídica sem coercibilidade”.

⁴ Antunes Varela, “Direito Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, Lisboa / São Paulo, 1983, p. 352.

⁵ Paul Ricoeur, « Autonomie et vulnérabilité », in *Le Juste 2*, p. 96.

castigo”⁶. Assim, de acordo com o uso jurídico clássico do conceito, “é responsável aquele que é submetido a estas obrigações”⁷, de reparar ou de sofrer a pena.

4.2. RESPONSABILIDADE CRIMINAL⁸: ILÍCITO PENAL, CULPA E PENA

Como já tivemos ocasião de referir, Ricoeur, de forma muito sintética, define a responsabilidade penal, dizendo que ela consiste na “obrigação de suportar o castigo”⁹. Procurando explicitar um pouco mais esta definição diremos que, efectivamente, a responsabilidade penal ou responsabilidade criminal que, de acordo com o artigo 11º do Código Penal português, é sempre de natureza pessoal¹⁰, consiste na aplicação ao agente de um ilícito, cometido culposamente, da sanção jurídico-penal (a pena ou o castigo) determinada na lei. Resulta daqui que são dois os pressupostos básicos da responsabilidade criminal: a ilicitude e a culpa jurídico-penais.

Entende-se por ilicitude penal, em sentido material, todo o acto humano que viola ou põe em perigo de lesão um bem jurídico ou um valor que, à consciência ético-social, aparece como de fundamental importância para a livre realização da pessoa humana no

⁶ IDEM, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 41.

⁷ IDEM, *ibidem*, p. 41.

⁸ A. Taipa de Carvalho é de opinião que se se considerar por crime o “facto ilícito cometido culposamente pelo agente”, não é possível a existência de responsabilidade criminal sem culpa e se há culpa, aquela responsabilidade criminal traduz-se necessariamente na aplicação de uma pena, pelo que, nessa medida, as responsabilidades criminal e penal identificam-se e coincidem. A única diferença que entre elas se verifica é que, enquanto que a responsabilidade criminal se refere à “causa jurídica”, isto é, ao crime, a responsabilidade penal refere-se à consequência jurídica do crime, isto é, à pena, sendo certo, porém, que entre crime e pena existe uma relação de implicação mútua.

Mesmo a introdução pela “escola positivista”, das “medidas de segurança”, não invalida esta identificação, uma vez que a tese que defende que passando a haver dois tipos de sanções criminais, as penas e as medidas de segurança, a designação adequada passaria a ser a de responsabilidade criminal e não responsabilidade penal, uma vez que esta não abrangeria as medidas de segurança que não são penas, não é uma tese correcta. É que, uma vez que as medidas de segurança se fundam na perigosidade do agente e não na culpabilidade, elas não pressupõem o crime, pelo que, em rigor, não caem no âmbito da responsabilidade criminal.

Para resolver esta dificuldade, há autores que estabelecem a distinção entre responsabilidade criminal em sentido estrito que, tendo por pressuposto a perpetração de um crime e a sua imputação a um agente que por ele é culpado, consiste na sujeição à sanção penal, e responsabilidade criminal em sentido lato, acrescentando então ao binómio crime-pena, o binómio perigosidade criminal-medidas de segurança.

Em todo o caso, actualmente vem-se verificando um esbatimento de fronteiras entre pena e medidas de segurança. Cf. A. Taipa de Carvalho, “Responsabilidade Criminal”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, Lisboa / São Paulo, 1983, pp. 480,481.

⁹ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in Id., *Le juste*, p. 41.

¹⁰ Diz o artigo 11º do Código Penal que, “salvo disposição em contrário, só as pessoas singulares são susceptíveis de responsabilidade criminal”.

quadro da vida social. Do ponto de vista jurídico, considera-se que só as acções exteriores e não os actos internos afectam e podem causar mal a outros. Mas o ilícito criminal, que ofende gravemente os deveres de justiça que temos uns para com os outros tem – para evitar abusos e arbitrariedades na sua interpretação – de estar tipificado, isto é, descrito na lei, de forma o mais pormenorizadamente possível¹¹. Para além disso, é preciso que o bem a defender não seja objecto de sanções não penais, sejam estas de natureza civil, disciplinar ou administrativa, apresentando-se, portanto, o recurso às penas, que constituem as mais graves sanções do sistema jurídico, como indispensável. Nesta medida, a responsabilidade criminal deve constituir “a última ratio da política social e da responsabilidade jurídica”.¹²

Mas para a medição do ilícito e a atribuição da correspondente pena ao seu agente, não basta a consideração objectiva da extensão da lesão ou do mal causado a outrem. É preciso ainda que o agente seja culpado, isto é, que a injustiça (ilícito) cometida seja imputada à sua vontade ou ao seu querer consciente.

Em direito penal a culpa, que Eduardo Correia define, num sentido lato, como “o conjunto de pressupostos subjectivos necessários à imputação (censurável) de um facto criminoso (ilícito típico) a um agente”¹³, apresenta-se, pois, tal como o determina o artigo 13º do Código Penal¹⁴, como pressuposto e como fundamento da pena.

Fundamento da pena, a culpa supõe, por uma vez, de acordo também com o referido no ponto 2 do artigo 20º, do nosso Código Penal¹⁵, um sujeito racional e livre, isto é, um agente que é capaz de deliberação e de escolha¹⁶. Quer isto dizer que só há culpa em

¹¹ Este princípio está fixado no artigo 29º, do capítulo sobre Direitos, Liberdades e Garantias, da *Constituição da República Portuguesa*, onde se declara que “ninguém pode ser sentenciado criminalmente senão em virtude de lei anterior que declare punível a acção ou a omissão, nem sofrer medida de segurança cujos pressupostos não estejam fixados em lei anterior”.

¹² A. Taipa de Carvalho, “Responsabilidade Criminal”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.2, p. 475.

¹³ Eduardo Correia, “Culpa, no Campo Jurídico”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol.1, p. 1435.

¹⁴ Diz o artigo 13º do Código Penal que “só é punível o facto praticado com dolo ou, nos casos previstos na lei, com negligência”.

¹⁵ O ponto 2 do artigo 20º do Código Penal define indirectamente a imputabilidade quando a certa altura diz que é censurado quem tiver, “no momento da prática do facto, a capacidade de avaliar a ilicitude deste ou para se determinar de acordo com essa avaliação”.

¹⁶ Há doutrinas que se afastam deste ponto de vista, como é o caso do positivismo naturalista de finais do século XIX que, partindo de uma concepção determinista do comportamento humano e considerando ser a liberdade uma ilusão, resultante da ignorância da necessidade causal, negava a liberdade e, consequentemente, a responsabilidade, a culpa e a pena. De acordo com essa posição, uma vez negada a liberdade, a responsabilidade criminal não fundaria a sua legitimidade na culpa do agente, mas na necessidade de a sociedade se defender. Por isso, em vez de penas, deveriam ser impostas medidas de segurança. É nesta concepção que a ideologia do tratamento tem as suas raízes.

Mais próximo de nós, há concepções que, sem o extremismo da concepção positivista que referimos, reduzem a responsabilidade criminal a uma responsabilidade de ordem sociológica.

direito penal quando, de acordo mais uma vez com o artigo 13º do Código Penal, ou há dolo ou, nos casos especialmente previstos na lei, há negligência, o que significa que a culpa, pelo menos nos seus casos mais graves, isto é, quando há dolo, supõe a ligação estreita dos elementos volitivo e intelectual do homem. Com efeito, de acordo com o ponto 1 do artigo 14º do Código Penal, “age com dolo quem representando um facto que preenche um tipo de crime, actua com intenção de o realizar”. No caso da negligência, o agente continua a revelar-se como ser consciente e livre, só que faz um mau uso ou um uso censurável dessas capacidades, agindo, e por isso se trata de uma espécie menos grave de culpa, de forma indiferente e descuidada¹⁷

Já em *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité*, e também no texto *Culpabilidade, Ética e Religião*, que integra *O Conflito das Interpretações*, Ricoeur, ao analisar a culpabilidade enquanto símbolo primário do mal, no seguimento da mancha e do pecado, já se havia apercebido que, relativamente ao pecado, a culpabilidade significava não apenas um avanço no processo de individualização da culpa, mas ainda, que esta, ao contrário da experiência igualitária do pecado, admite graus. Com efeito, se antes o homem era inteira e radicalmente pecador, agora ele é mais ou menos culpado e uma “escala de delitos torna possível uma escala de penas”¹⁸. Esta ideia de uma graduação da culpa, como já o deixámos antever quando nos referimos ao dolo (culpa grave) e à negligência (culpa mais leve), significa que a culpa admite graus de intensidade, de acordo com os quais é determinada a medida da pena. Esta ideia aparece vertida no Código Penal português, que diz no seu artigo 71º, que: “1 – A determinação da medida da pena, dentro dos limites definidos na lei, é feita em função da culpa do agente e das exigências de prevenção; 2 – Na determinação concreta da pena, o tribunal atende a todas as circunstâncias que, não fazendo parte do tipo de crime, depuseram a favor do agente ou contra ele, considerando, nomeadamente: a) o grau de ilicitude do facto, o modo de execução deste e a gravidade das suas consequências, bem como o grau de violação dos deveres impostos ao agente; b) a intensidade do dolo ou da negligência...”.

¹⁷ Quanto à negligência, que pode ser consciente ou inconsciente, o artigo 15º do Código Penal diz que, “age com negligência quem, por não proceder com o cuidado a que, segundo as circunstâncias, está obrigado e de que é capaz: a) Representar como possível a realização de um facto que preenche um tipo de crime, mas actuar sem se conformar com essa realização; b) não chegar sequer a representar a possibilidade de realização do facto”.

¹⁸ Cf. Paul Ricoeur, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité, la symbolique du mal*, p. 262 e também IDEM., “Culpabilidade, Ética e Religião”, in *O Conflito das Interpretações*, p. 419.

Pode, porém, dar-se o caso de – e aí entramos no domínio da “inexigibilidade”, reconhecido pelo Código Penal português, nomeadamente nos seus artigos 33º – 2, 35 e 37º¹⁹ –, em contextos excepcionais, o agente, apesar de objectivamente violar ou pôr em risco um determinado bem jurídico, não manifestar atitude pessoal de indiferença para com esse bem que viola ou põe em risco, não havendo, por isso, lugar à pena na qual o juízo de culpa se traduz. É normalmente apontado como exemplo claro desta situação, o caso de médicos que, nos campos de concentração nazis, provocaram a morte de alguns judeus, porque essa era a única maneira de conseguir evitar a morte de muitos mais.

4.3. RESPONSABILIDADE CIVIL

4.3.1. CONCEITO, PRINCÍPIOS E EVOLUÇÃO

Enquanto contrapartida da liberdade, isto é, da capacidade de o sujeito humano se assumir como autónomo nas suas decisões e nas suas acções, a responsabilidade supõe, em termos gerais, como já amplamente referimos, a aceitação pelo mesmo sujeito das consequências da decisão e da acção por que optou. Enquadrada neste contexto, a *responsabilidade civil* é “a expressão ético-jurídica do dever de ressarcir o dano causado injustamente a outrem”²⁰.

Tomada em sentido amplo, dir-se-á que a responsabilidade civil designa quer a situação jurídica de quem é obrigado a reparar um dano causado a outrem, quer a própria obrigação de reparar, quer ainda o sistema de regras jurídicas que enquadram o cumprimento dessa obrigação. Tal responsabilidade designa-se de civil, porque é “estabelecida entre particulares incluindo-se nela o Estado quando no exercício de actos de gestão privada”²¹.

¹⁹ Diz o artigo 33º, no seu ponto 2 que, “O agente não é punido se o excesso [dos meios empregues em legítima defesa] resulta de perturbação, medo ou susto não censuráveis”. Por sua vez o artigo 35º, sobre o estado de necessidade desculpabilizante, refere que “age sem culpa quem praticar um facto ilícito adequado a afastar um perigo actual, e não removível de outro modo, que ameace a vida, a integridade física, a honra ou a liberdade do agente ou de terceiro, quando não for razoável, segundo as circunstâncias do caso, comportamento diferente. 2 – Se o perigo ameaçar interesses jurídicos diferentes dos referidos no número anterior, e se verificarem os restantes pressupostos ali mencionados, pode a pena ser especialmente atenuada ou, excepcionalmente, o agente dispensado de pena”. O artigo 37º, faz notar que, “age sem culpa o funcionário que cumpre uma ordem, sem conhecer que ela conduz à prática de um crime, não sendo isso evidente no quadro das circunstâncias por ele representadas”

²⁰ Francisco dos Santos Amaral Neto, “Responsabilidade Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. 5, p. 466.

²¹ IDEM, *ibidem*, p. 466.

Enquanto direito dos homens e fonte, directa ou indirecta, de todo o direito privado, o direito e a ordem civil fundam-se em princípios como o da *autonomia privada*, que o Código Civil português espelha no artigo 405º, sobre liberdade contratual²²; o da *protecção à personalidade dos indivíduos*, personalidade que, de acordo com o artigo 66º do Código Civil, se “adquire no nascimento completo e com vida”, e é independente da cor da pele, da raça, do sangue, da nacionalidade, do sexo, da religião e das convicções políticas; o da *justiça* nas relações entre os indivíduos, que na sua tríplice variante, envolve, aquando dos contratos onerosos, a *justiça comutativa* (aquela que, seja nas trocas voluntárias ou lícitas, seja nas involuntárias ou ilícitas, visa a atribuição a cada qual do que é plenamente seu)²³, nos contratos gratuitos, a *defesa da parte liberal* (contra os seus próprios excessos) e nos contratos bilaterais, a *defesa da parte económica ou socialmente mais fraca*²⁴; o da *boa fé*, que se traduz na *correção* e na *lealdade*²⁵; o princípio do *livre acesso à propriedade*, enquanto garantia da autonomia económica dos indivíduos e das famílias²⁶ e o princípio da *livre constituição de família*²⁷.

A responsabilidade civil reveste-se de uma natureza simultaneamente *preventiva* e *restauradora*. É preventiva, enquanto visa garantir o respeito pela lei; é restauradora na medida em que, tendo havido violação da lei, e tendo sido configurado o dano, ela determina o modo de composição dos prejuízos. Nesta medida ela, enquanto sanção e garantia de ressarcimento, apresenta-se como uma fonte importante de obrigações. A *culpa* e posteriormente, também, o *risco* de dano, em consequência de certas actividades

²² Diz o artigo 405 que “1 – Dentro dos limites da lei, as partes têm a faculdade de fixar livremente o conteúdo dos contratos, celebrar contratos diferentes dos previstos neste código ou incluir neles as clausulas que lhes aprouver”.

²³ Ver entre outros, por exemplo, o artigo 914º do Código Civil que, sobre a reparação ou substituição da coisa, impõe que “o comprador tem o direito de exigir do vendedor a reparação da coisa ou, se for necessário e esta tiver natureza fungível, a substituição dela; ...”.

²⁴ É o caso, entre outros, do artigo 282º, sobre negócios usurários que, seu ponto 1 diz que “é anulável, por usura, o negócio jurídico, quando alguém, explorando a situação de necessidade, inexperiência, ligeireza, dependência, estado mental ou fraqueza de carácter de outrem, obtiver deste, para si ou para terceiro, a promessa ou concessão de benefícios excessivos ou injustificados”.

²⁵ É o que expressa, por exemplo, o artigo 334º do Código Civil, quando diz que “é ilegítimo o exercício de um direito, quando o titular exceda manifestamente os limites impostos pela boa fé, pelos bons costumes ou pelo fim social ou económico desse direito”.

²⁶ Este princípio, expresso no artigo 62º da Constituição da Republica Portuguesa, que no seu ponto 1 diz que “a todos é garantido o direito à propriedade privada e à sua transmissão em vida ou por morte, nos termos da Constituição”, aparece vertido no Código Civil, por exemplo no artigo 1316º, onde se afirma que “o direito de propriedade adquire-se por contrato, sucessão por morte, usucapião, ocupação, acessão e demais modos previstos na lei”.

²⁷ Este princípio, consagrado no artigo 36º da Constituição da República, que diz, no seu ponto 1, “todos têm o direito de constituir família e de contrair casamento em condições de plena igualdade”, está presente no Código Civil, na subsecção V – Lei reguladora das relações de família, artigos 49º a 64º. Deve referir-se que para a identificação dos seis princípios-base da ordem civil, nos socorremos do texto de Antunes Varela, “Direito Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. 2, pp. 356-361.

produtivas desenvolvidas pelo agente que causa o prejuízo, constituem o fundamento da responsabilidade civil, isto é, constituem a razão pela qual se verifica o dever de reparar o prejuízo causado a outrem.

Nos tempos primitivos, a responsabilidade civil era colectiva e a pena (uma vez que todos os danos, tanto pessoais como patrimoniais eram reparados através da vingança privada), dirigida contra as pessoas ou o seu grupo social. Posteriormente, tal procedimento foi substituído pela imposição de uma *poena*, isto é, de uma certa quantia em dinheiro, entregue à vítima pelo agente da acção causadora do prejuízo. Mais tarde ainda, o Estado passou a intervir nos conflitos particulares, fixando o valor da indemnização e obrigando a vítima a renunciar à vingança e a aceitar a reparação que, a partir da Lei das XII Tábuas, estabelecida em 450 a. C., na Republica Romana, deixou de ser voluntária. Neste contexto, a responsabilidade civil era de natureza objectiva (independente da culpa) e simultaneamente penal e civil.

O facto da existência de um grande número de delitos específicos, com as correspondentes sanções, traduziu-se, no Direito Romano, numa solução casuística para os conflitos, facto que impediu a existência não apenas de um sistema legal sobre a matéria, como mesmo a existência de um princípio geral como o da culpa, que é apenas esboçado na *Lex Aquilia* (finais do século III a.C.), que constitui a base da jurisprudência clássica.

Na Idade Média, os canonistas, interpretando os textos romanos à luz dos princípios da moral cristã, procedem à separação dos aspectos penal e civil do Direito e elaboram o princípio clássico que impõe que cada um responda pelos actos culposos que praticou e produziram dano injusto a outrem. Mais tarde, sob a influência das concepções jusnaturalistas, estabelece-se o princípio segundo o qual o fundamento da responsabilidade civil é a culpa, envolvendo esta a negligência e a imprudência. Desta maneira, a responsabilidade, que inicialmente era colectiva, objectiva e penal, torna-se individual, subjectiva e civil.

Na época contemporânea, com a revolução industrial, o progresso tecnológico, o desenvolvimento dos meios de transporte e a utilização de novas formas de energia, tiveram lugar grandes mudanças nos modos de vida e de organização social. As relações sociais complexificaram-se, alteraram-se as condições de trabalho e do exercício profissional, e tudo isso acabou por se traduzir na proliferação de acidentes, no aumento do número de conflitos e, conseqüentemente, de demandas judiciais. Neste contexto, o princípio da culpa revela-se insuficiente como fundamento para a obrigação de indemnizar, passando então a acentuar-se a ideia de que o dano deve ser indemnizado,

independentemente da culpa do agente, bastando para tal o risco inerente à actividade profissional a que o sujeito se dedica. Assim, implementa-se o sistema de garantia colectiva, através de seguros contra o risco de danos, o que significa que ao mesmo tempo que declina o individualismo e o subjectivismo, desenvolve-se a tendência para a responsabilidade civil, levando a sociedade a participar do ónus da reparação dos danos derivados de actividades económicas das quais, no fundo, todos beneficiam.

4.3.2. ESPÉCIES DE RESPONSABILIDADE CIVIL

É comum, dentro da responsabilidade civil, distinguir-se entre *responsabilidade contratual* (que resulta de um ilícito contratual, isto é, do não cumprimento ou cumprimento defeituoso de uma disposição preexistente) e *responsabilidade extracontratual* (decorrente de um ilícito extracontratual, isto é, de uma violação do dever geral de abstenção). Por sua vez, Francisco dos Santos Amaral Neto considera que não há entre essas espécies de responsabilidade nenhuma diferença ontológica, uma vez que se situam ambas no “campo das fontes e dos efeitos das obrigações”, pelo que, cientificamente, o que existe é uma só responsabilidade, mas com dois regimes diversos²⁸.

O Código Civil português tem em conta essa dualidade e ordena em função dela a matéria em apreço. Assim, nos artigos 483º a 510º, regulamenta, no que diz respeito aos seus pressupostos, a responsabilidade extracontratual. Faz o mesmo, em relação à responsabilidade contratual, no capítulo do não cumprimento das obrigações, nomeadamente no artigo 798º, que diz que “o devedor que falta culposamente ao cumprimento da obrigação torna-se responsável pelo prejuízo que causou ao credor”. Quanto aos efeitos de ambas as formas de responsabilidade civil, que se concretizam na obrigação de indemnizar, ela é regulamentada nos artigos 562º a 572º.

Para além disso, o Código Civil, distingue ainda, quanto à responsabilidade extracontratual, a responsabilidade por factos ilícitos (artigos 483º a 498º) e a responsabilidade pelo risco (artigos 499º a 510º).

No artigo 483º, diz-se, no seu ponto 1, o seguinte: “aquele que com dolo ou mera culpa, violar ilicitamente o direito de outrem ou qualquer disposição legal destinada a proteger interesses alheios, fica obrigado a indemnizar o lesado pelos danos resultantes da violação”. No texto deste artigo aparecem estabelecidos, de forma mais ou menos

²⁸ Francisco dos Santos Amaral Neto, “Responsabilidade Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. 5, p. 469.

explícita, os pressupostos da responsabilidade subjectiva, isto é, da responsabilidade por actos ou factos ilícitos. Tais pressupostos são: a existência de um *acto voluntário ilícito* por parte do agente; a *imputação* desse facto a esse mesmo agente; a existência de um *dano* e, finalmente, a existência de uma *relação causal* entre o acto e o dano.

Entende-se por *acto voluntário*, o acto humano que consiste numa acção ou numa omissão, que tem por base as capacidades humanas de compreender e de querer. O acto voluntário não designa apenas os actos queridos pelo agente, mas também os actos danosos fruto de distração, pelo que estes não ficam isentos do dever de indemnização.

A *ilicitude* do acto, resulta do facto de ele contrariar um dever jurídico, traduzindo-se na ofensa a direitos subjectivos absolutos ou na infracção de leis que visam a protecção dos interesses dos outros. Há, porém, factores que levam à exclusão da ilicitude do acto, nomeadamente, a acção directa (artigo 336º)²⁹, a legítima defesa (artigo 337º)³⁰, o estado de necessidade (artigo 339º)³¹ e o consentimento do lesado (artigo 340º)³².

A *imputação*, como já amplamente referimos, consiste na atribuição da acção lesante ao seu agente. É imputável todo o sujeito racional, dotado das capacidades de compreensão, vontade e liberdade. De acordo com o artigo 488º, do Código Civil, consideram-se inimputáveis e, portanto, não responsáveis, todos os que, no momento do acto ilícito, não estiverem na posse das suas capacidades de entender ou de querer, excepto se o agente, culposamente, se colocar nesse estado, que é apenas transitório. De acordo com o ponto dois do mesmo artigo, “presume-se falta de imputabilidade nos menores de sete anos e nos interditos por anomalia psíquica”.

Para além da imputabilidade, é importante, para determinar o grau de responsabilidade, a *culpa* do agente, uma vez que esta abrange, para além do *dolo*, isto é, da vontade consciente de violar o direito, a negligência e a imprudência. É que, caso não

²⁹ O artigo 336º do Código Civil diz que, “é lícito o recurso à força com o fim de assegurar ou de realizar o próprio direito, quando a acção directa for indispensável, pela impossibilidade de recorrer em tempo útil aos meios coercivos normais, para evitar a inutilização prática desse direito, contanto que o agente não exceda o que for necessário para evitar o prejuízo”.

³⁰ Sobre a legítima defesa, refere o artigo 337º do Código Civil, que, “1 – Considera-se justificado o acto destinado a afastar qualquer agressão actual e contrária à lei contra a pessoa ou património do agente ou de terceiro, desde que não seja possível fazê-lo pelos meios normais e o prejuízo causado pelo acto não seja manifestamente superior ao que pode resultar da agressão. 2 – O acto considera-se igualmente justificado, ainda que haja excesso de legítima defesa, se o excesso for devido a perturbação ou medo não culposos do agente”.

³¹ No seu ponto um, diz o artigo 339º: “1 – É lícita a acção daquele que destruir ou danificar coisa alheia com o fim de remover o perigo actual de um dano manifestamente superior ao que pode resultar da agressão”.

³² Refere o artigo 340º do Código Civil que, “1 – O acto lesivo dos direitos de outrem é lícito desde que este tenha consentido a lesão”

haja dolo, de acordo com o artigo 494º do Código Civil³³, o montante da indemnização a pagar pode graduar-se de acordo com o grau de culpabilidade do agente, bem como, para além de outras circunstâncias, de acordo com a situação económica sua e do lesado. Por outro lado, caso haja dolo, o montante a indemnizar deverá corresponder à totalidade do dano sofrido³⁴.

Por *dano*, entende-se a lesão de qualquer bem jurídico, patrimonial ou não patrimonial³⁵.

O *nexo de causalidade* consiste na relação de causa a efeito, estabelecida entre a acção lesante e o dano. A existência do nexo de causalidade é de fundamental importância, uma vez que só há responsabilidade civil se se verificar a existência de um nexo de causalidade entre o dano e o seu autor. E isso independentemente da culpa do agente.

Mas para além da responsabilidade civil subjectiva, baseada na culpa do agente, a estrutura legal admite ainda a responsabilidade civil objectiva, isto é, a responsabilidade que, independentemente da culpa do agente, a lei estabelece, em virtude do risco de acidente que é inerente a certas actividades perigosas. Esta forma de responsabilidade civil desenvolveu-se a partir da constatação de que a concepção tradicional de responsabilidade civil, a responsabilidade por factos ilícitos, não era suficiente para resolver os problemas específicos de determinados sectores da vida contemporânea, nos quais a actividade económica cria um risco objectivo de dano, que deve ser objecto de indemnização pelos beneficiários dessa actividade. Neste caso o fundamento da obrigação de indemnizar já não decorre, como se disse, da ilicitude do acto ou da culpa do agente, mas “de um princípio de equidade e de justiça comutativa, segundo a qual, todo aquele que, na defesa dos seus interesses, prejudica o direito de outrem, ainda que de forma autorizada, deve indemnizar o dano causado”³⁶. Esta forma de responsabilidade, está prevista no Código Civil português, na subsecção II, Responsabilidade pelo risco, nos artigos 500º a 510º e é imposta para os casos específicos previstos na lei.

³³ Diz esse artigo que, “onde a responsabilidade se fundar na mera culpa, poderá a indemnização ser fixada, equitativamente, no montante inferior ao que corresponderia aos danos causados, desde que o grau de culpabilidade do agente, a situação económica deste e do lesado e as demais circunstâncias do caso o justifiquem”.

³⁴ Cf. Artigos 814º e 815º, do Código Civil.

³⁵ Sobre a indemnização por danos não patrimoniais, ver artigo 496º, do Código Civil português.

³⁶ Francisco dos Santos Amaral Neto, “Responsabilidade Civil”, in *Polis, Enciclopédia Verbo da Sociedade e do Estado*, vol. 5, p. 473.

5. NOVAS DIMENSÕES E SENTIDOS DO CONCEITO DE RESPONSABILIDADE

5.1. DA “RESPONSABILIDADE SEM FALTA”, À NECESSIDADE DE UMA “RECOMPOSIÇÃO DA PAISAGEM”

Xavier Thunis refere a ideia de que o direito de responsabilidade civil vem oscilando entre dois objectivos que não são nada fáceis de conciliar. Esses objectivos são, por um lado, a *sanção de um culpado*, facto que explicaria a relativa sobrevivência da falta como fundamento da responsabilidade, por outro lado, a *indemnização das vítimas*, o que levou quer os tribunais, quer o legislador, a multiplicarem as hipóteses de reparação¹. Por sua vez, Ricoeur havia já acentuado que “uma certa despenalização da responsabilidade já está seguramente implícita na obrigação simples de reparar”², facto que poderá levar a pensar que, para além da ideia de punição, deveria ainda desaparecer a ideia de *falta*. Tal, porém, não se verifica e o que é certo é que o Código Civil continua a falar de falta³, e fá-lo com o objectivo de preservar as ideias de que: a) foi cometida uma infracção; b) o autor da infracção conhecia a norma; c) ele era senhor dos seus actos, pelo que poderia ter agido de maneira diferente⁴.

No direito civil clássico, portanto, se a ideia de falta aparece desligada da de punição, permanece, porém, ligada á de obrigação de reparar. Em todo o caso, na história contemporânea do direito de responsabilidade, a obrigação de reparar tende, sob a pressão de conceitos como os de solidariedade, risco e segurança, a ser substituída pela ideia de

¹ Cf. Xavier Thunis, « Le concept juridique de responsabilité : de l’extension à la dilution », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 90. O mesmo autor refere, como exemplo da referida multiplicação, a interpretação jurisprudencial liberal das condições da responsabilidade, que conduziu a uma hipertrofia tal da falta, que “ela veio a englobar comportamentos moralmente irreprováveis (erros ínfimos, distrações humanamente inevitáveis especialmente em matéria automóvel), mas prejudiciais a outrem”.

² Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémiotique », in IDEM., *Le juste*, p. 57.

³ Ricoeur, refere-se, evidentemente, ao Código Civil francês. Em todo o caso, também no Código Civil português, isso se verifica, nomeadamente, em toda a subsecção V, sobre falta e vícios de vontade (artigos 254º a 257º), no artigo 259º, sobre falta ou vícios de vontade e estados subjectivos relevantes e, também, na subsecção I, sobre responsabilidade por actos ilícitos, da secção V – responsabilidade civil.

⁴ Cf. Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémiotique », in IDEM., *Le juste*, p. 57.

*responsabilidade sem falta*⁵. No fundo, as coisas passam-se como se a despenalização da responsabilidade civil, concebida agora como solidariedade, conceito que acentua a dimensão intersubjectiva da responsabilidade, devesse também implicar a sua completa desculpabilização ou desmoralização. Curiosamente, esta ideia de autonomia da responsabilidade jurídica face à moral social, que levará a que a punição do responsável, que não é culpado de nenhuma falta, passe para segundo plano relativamente ao encargo colectivo e solidário dos danos, aparece já em germe no Código Civil de 1804 (Código napoleónico), quando estabelece, em primeiro lugar, que mesmo uma falta ligeira, uma distração ou negligência ínfimas (*culpa levíssima*), pode dar lugar à reparação. Depois, quando determina que o montante da reparação não é função da gravidade da falta, mas da amplitude do prejuízo causado. Com efeito, pondo de lado a ideia de uma relação de proporcionalidade entre a responsabilidade e a falta ou o desvio à lei, diz o autor que, “não há gradação da responsabilidade em função de uma intenção. Uma falta ligeira, com consequências pesadas para outrem, fica mais cara ao seu autor do que uma falta pesada ou mesmo intencional sem grande consequência prejudicial para outrem”⁶.

Ricoeur, por sua vez, que na linha de autores como Mireille Delmas-Marty, F. Ewald e Laurence Engel, fala em “crise do direito de responsabilidade”, considerando mesmo legítimo que se ponha a questão de saber “se a substituição da ideia de falta pela de risco não conduzirá, paradoxalmente, a uma total desresponsabilização da acção”⁷. No fundo, na base desta “crise do direito de responsabilidade” está o facto do deslocamento do acento que antes aparecia colocado sobre o autor presumido do dano e que agora é posto sobre a vítima do mesmo, encontrando-se esta, por isso, em condições de exigir reparação, normalmente sob a forma de indemnização. Este deslocamento, que, segundo palavras de L. Engel, há-de conduzir à passagem “de uma gestão individual da falta a uma gestão socializada do risco”⁸, aparece expresso na lei de 1898, sobre acidentes de trabalho, que torna os seguros de risco obrigatórios para as empresas. É desta institucionalização de um sistema de indemnização ao mesmo tempo automático e convencional, que assegure a indemnização das vítimas, mesmo na ausência de qualquer falta, que “nasce a ideia de

⁵ IDEM., *ibidem*, p. 58.

⁶ Cf. Xavier Thunis, « Le concept juridique de responsabilité : de l’extension à la dilution », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur* p. 91.

⁷ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 58.

⁸ L. Engel, cit. in, Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 58.

responsabilidade desprovida de falta”⁹. Este processo evoluiu, sobretudo no século XX, no âmbito dos acidentes da estrada e da obrigatoriedade do seguro automóvel, e acabou por conduzir ao sistema contemporâneo de responsabilidade civil o qual, enquanto sistema misto, comporta as responsabilidades com e sem culpa, mas com tendência para o alargamento desta última. Na verdade, o enfraquecimento crescente do laço subjectivo entre a acção e o seu autor, torna possível que se seja responsável por actos dos quais se não é o agente intencional nem a causa.

Mas esta evolução, que se encaminha na direcção do reforço do valor da solidariedade, depara-se com inesperadas dificuldades, decorrentes, sobretudo, da “incrível extensão da esfera dos riscos e da sua mudança de escala no espaço e no tempo”¹⁰. Entre outras, tais dificuldades, verdadeiros “efeitos perversos” do processo, são tanto a impunidade como a tendência para a vitimização. Mas, paradoxalmente, as coisas vêm-se passando como se, no fundo, “a multiplicação das ocorrências de vitimização suscitasse uma exaltação proporcional da necessidade de se apelar a um ressurgimento social da acusação. O paradoxo [acentua Ricoeur] é enorme: numa sociedade que só fala de solidariedade, com o cuidado de reforçar electivamente uma filosofia do risco, a procura vindicativa *do* responsável equivale a uma reculpabilização dos autores identificados de danos”¹¹.

O aspecto perverso desta situação consiste no facto de que, quanto mais se alarga a esfera dos riscos, mais se intensifica a procura de um responsável, pessoa física ou moral, capaz de indemnizar e reparar. A designação do responsável económico capaz de assumir a indemnização é acompanhada da personificação do culpado. Veja-se, a este respeito, o célebre escândalo do sangue contaminado e o processo de acusação movido nos tribunais franceses, na década de 1990, contra a então ministra dos Assuntos Sociais e da Solidariedade Nacional, Madame Georgina Dufoix¹². Nesse processo, como bem mostra Ricoeur (ele próprio citado como testemunha de defesa da ministra nesse processo), no texto inscrito em *Le juste 2, Citation à témoin: la malgouvernance* pretendeu-se, por uma mistura das responsabilidades política e penal, a criminalização e penalização do político e da falta política¹³. Foi chocante, considera o autor, a forma sarcástica como na altura a

⁹ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 59.

¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 59. Este aspecto será clarificado no ponto seguinte deste trabalho.

¹¹ IDEM, *ibidem*, p. 59.

¹² Recorde-se que em Portugal decorreu, também por essa altura, um processo idêntico contra a, então ministra da Saúde, Dr.^a Leonor Beleza.

¹³ Cf. Paul Ricoeur, « Citation à témoin: la malgouvernance », in *Le Juste 2*, p.293.

opinião pública e a comunicação social acolheram a proclamação da ministra, na qual ela se declarava “responsável mas não culpada”.

Na linha de Ricoeur, Xavier Thunis refere que no próprio direito positivo se podem observar “manifestações de uma contra-ofensiva da culpabilização e da função moralizadora, senão mesmo repressiva, da responsabilidade social”¹⁴. Por exemplo, nas cláusulas que nos contratos de segurança e “responsabilidade civil-poluição”, excluem da cobertura os danos resultantes seja de comportamentos gravemente faltosos dos segurados, seja da não observância dos princípios legais regulamentadores da sua actividade. Nestes casos, o critério para a atribuição do dano já não é o risco, mas a culpa, isto é, a gravidade da falta cometida.

Mas, se bem que mais subtis, é possível identificar outros pontos perversos nesse processo, nomeadamente e dado que a grande maioria dos processos que dão lugar a indemnização se prendem com relações contratuais, a emergência da suspeição e da desconfiança que, geradas pela “caça ao responsável”, tendem a corromper e a diminuir a base de confiança em que tais relações devem assentar. Para além disso, se a protecção contra o risco visa mais a procura de segurança do que a solidariedade, é esta mesma virtude que, invocada como fundamento da filosofia do risco, “está em vias de ser desalojada da sua posição ética dominante”¹⁵. Para além do mais, se, de acordo com o cálculo das probabilidades, todas as ocorrências têm lugar “sob o signo do acaso”, a vitimização tende a tornar-se aleatória, pelo que, desligada da decisão, a acção cai no âmbito da fatalidade, a qual, segundo Ricoeur, é o oposto da responsabilidade, uma vez que se “a fatalidade não é ninguém, a responsabilidade é alguém”¹⁶.

A ocorrência destes efeitos perversos aponta para a necessidade de uma problemática mais equilibrada ou, como diz Ricoeur, na sequência de Mireille Delmas-Marty, de uma “recomposição da paisagem”¹⁷ da responsabilidade civil, na qual, imputação (pólo subjectivo), solidariedade (dimensão intersubjectiva) e risco (pólo objectivo), encontrem o seu justo lugar e se articulem, de modo a que se não perca a função moralizadora da responsabilidade. Tal “recomposição da paisagem” deverá passar, desde logo, por uma dissociação clara, para uma sua posterior melhor coordenação, entre imputação de responsabilidade e exigência de indemnização, passando esta para “o nível das técnicas de

¹⁴ Xavier Thunis, « Le concept juridique de responsabilité : de l’extension à la dilution », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur* p. 95.

¹⁵ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 59.

¹⁶ IDEM, *ibidem*, p. 60.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 60.

gestão da dimensão do risco nas interações humanas”¹⁸. Entretanto mantém-se a questão de saber em que medida e até que ponto se podem desligar as ideias de falta e de punição. Aqui Ricoeur socorre-se da sugestão do seu amigo e secretário-geral do Instituto de Altos Estudos para a Justiça, Antoine Garapon, para quem o acto de pronunciar o direito numa situação determinada, só vale enquanto medida de reparação moral para a vítima, na condição de o acusado e a vítima serem reconhecidos cada qual no seu papel e remetidos “para o seu justo lugar e para uma justa distância”¹⁹. Com efeito, pergunta-se Ricoeur: “não reencontramos assim o núcleo duro da ideia de imputação enquanto designação do «verdadeiro» autor da acção?”²⁰.

Terá interesse neste ponto, uma vez que tal irá certamente permitir uma melhor compreensão deste ponto de vista de Ricoeur e Garapon, rever a parte final de *Citation à témoin: la malgouvernance*, onde, evocando as vítimas do sangue contaminado e o seu sofrimento, Ricoeur se exprime do seguinte modo: “porque é que é preciso ouvir as vítimas? Porque quando elas vêm ao tribunal, não é um lamento que é ouvido. É já o grito de indignação: é injusto! E esse grito comporta várias pretensões. Desde logo a de compreender, de receber uma narração inteligível e aceitável do que se passou. Em segundo lugar, as vítimas exigem uma qualificação dos actos que permitem estabelecer a justa distância entre todos os protagonistas. E talvez seja ainda preciso ouvir, no reconhecimento do seu sofrimento, a exigência de um pedido de desculpas dirigido pelos políticos aos sofredores. É somente em último lugar que vem a sua exigência de indemnização”²¹

5.2. RESPONSABILIDADE E FUTURO

Depois de num primeiro momento da sua evolução, o conceito de responsabilidade se revestir de uma feição essencialmente subjectiva e individual, uma vez que então ele se apresenta como referido a alguém, a um sujeito, que é responsável por uma falta, e de, num segundo momento, a partir de finais do século XIX – com o advento da noção de solidariedade e também por ocasião do aparecimento da legislação sobre acidentes de trabalho, processo que se intensificou no século XX, no âmbito dos acidentes rodoviários,

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 60.

¹⁹ IDEM, *ibidem*, p. 60.

²⁰ IDEM, *ibidem*, p. 60.

²¹ Paul Ricoeur, « Citation à témoin: la malgouvernance », in *Le juste2*, p.297.

que levou à institucionalização do seguro obrigatório como garante da indemnização das vítimas –, o acento da responsabilidade se haver deslocado do plano subjectivo da imputação a alguém de um acto faltoso, para o plano objectivo dos danos sofridos pela vítima, eis que chegámos a um terceiro momento da evolução do mesmo conceito. Trata-se agora de uma responsabilidade inteiramente voltada para o futuro, de uma responsabilidade de natureza preventiva, de uma responsabilidade que, porém, já não visa apenas a reparação dos danos, mas que exige dos sujeitos que façam prova de precaução e de prudência no que diz respeito à prevenção dos riscos de outrem. Como muito bem refere Nathalie Frogneux, “ esta terceira idade da responsabilidade ainda não encontrou tradução jurídica adequada, se bem que se exprima largamente em filosofia (Lévinas, Jonas)”²².

Na verdade, já em *Soi-même comme un autre*, Ricoeur, nas últimas páginas dedicadas à sabedoria prática, e tendo por base a ideia de que a verdadeira natureza da identidade narrativa, sobre a qual se apoia a identidade moral, só se manifesta à luz da dialéctica da identidade e da mesmidade, tece algumas considerações sobre a relação entre responsabilidade e temporalidade, nas três dimensões de passado, presente e futuro, que esta implica.

Olhada do ponto de vista do futuro, dimensão na qual agora nos pretendemos deter, a responsabilidade prende-se com as consequências decorrentes (portanto futuras) de certos actos praticados pelo sujeito. Encarada sob o ângulo do passado, a responsabilidade, para cuja compreensão o autor se serve da noção de dívida, “implica que nós assumamos o passado que nos afecta sem que ele seja inteiramente obra nossa, mas que nós assumimos como nossa”²³. Quanto à relação da responsabilidade com o presente, que Ricoeur não vê simplesmente como um instante pontual do tempo, cronológico, uma vez que ele possui a “espessura que precisamente lhe é dada pela dialéctica da mesmidade e da ipseidade, a propósito da permanência no tempo”²⁴, ela passa por o sujeito assumir e aceitar ser hoje o mesmo que agiu ontem e que agirá amanhã. Para além disso, dado que é agora, no presente, que o sujeito é responsável tanto em relação ao passado, como em relação ao futuro, a responsabilidade face ao presente supõe a necessária integração quer da responsabilidade face às consequências futuras, quer da responsabilidade face a um passado relativamente ao qual o si se reconhece em dívida.

²² Nathalie Frogneux, « De nouvelles composantes du concept de responsabilité », in in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 77.

²³ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p.342.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 342.

Entretanto agora, tendo como pano de fundo a recomposição da paisagem da responsabilidade civil que abordámos, verifica-se o deslocamento para montante da responsabilidade jurídica, a qual, vindo no sujeito não tanto o faltoso, como o potencial reparador de danos e de prejuízos, recua para além da acção e dos seus efeitos nocivos, apontando para procedimentos de precaução e prudência susceptíveis de *prevenir* os danos²⁵. Entretanto, e em paralelo com este movimento no plano jurídico, no plano moral evolui-se para a ideia de que “é pelo *outro homem*, o *outro*, que se é considerado responsável”²⁶. Este outro por quem sou responsável e que poderá, ou alguém por ele, vir, eventualmente, a pedir-me “contas” pela forma como exerci a minha responsabilidade, é o outro, ou melhor, é a pessoa, vulnerável e frágil que está a *meu encargo*. O modelo de responsabilidade parental é a este respeito exemplar, uma vez que a criança, por exemplo, o filho de quem tenho o encargo e o dever de ajudar a crescer, é um ser frágil, pelo que é da minha responsabilidade apoiar-lo no processo da sua maturação e desenvolvimento, no sentido de a fazer dele uma pessoa também ela responsável e capaz de, por sua vez, vir a tomar um outro a seu cargo, responsabilizando-se por ele. E não se pense que esta evolução teve lugar de forma inesperada, uma vez que, como o refere o nosso autor, “numa época em que a vítima, o risco de acidentes e o dano sofrido ocupam o centro da problemática do *direito da responsabilidade*, não é surpreendente que o vulnerável, o frágil, sejam igualmente considerados no plano moral como objecto da responsabilidade, como coisa por que se é responsável”²⁷. Além do mais, para esta evolução contou ainda, no plano estritamente moral, a valorização e o desenvolvimento da Intersubjectividade como tema filosófico, por autores como Lévinas, que chama a atenção para a vulnerabilidade do outro, enquanto fonte da injunção moral, e Hans Jonas, que elege o precívél e o frágil

²⁵ Cf. Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 61.

²⁶ IDEM, *ibidem*, p. 62. Esta ideia Ricoeur havia-a já expresso em Março de 1990, numa entrevista concedida a Jean-Christophe Aeschlimann, posteriormente lida pelo próprio Ricoeur, quando, em resposta à pergunta sobre como entende a responsabilidade, diz: “A palavra «responsabilidade», também sofre de ambiguidade. No sentido fraco, a palavra emprega-se assim: é dito responsável, aquele que é o autor dos seus actos. Pela minha parte, penso se fará melhor em usar neste caso o termo «imputabilidade»: tal ou tal acto é considerado como «imputável» a alguém. No seu sentido forte, que é também o seu verdadeiro sentido, a noção de «responsabilidade» é desenvolvida por um filósofo muito pouco conhecido em França, Hans Jonas, de quem Jean Greisch acaba de traduzir para francês a sua obra maior [...] aí o autor mostra que a verdadeira responsabilidade não é outra do que aquela que se exerce relativamente a alguém ou a alguma coisa frágil, que nos tenha sido confiada. Assim eu sou responsável, por exemplo, por um filho. Este sentido da palavra «responsabilidade» é muito específico: é preciso que alguma coisa ou alguém me seja confiada por outro, para que perante ele eu possa ser tido por responsável. Alguma coisa ou alguém é colocado sob a minha guarda, ou sob a minha protecção”. *Entretien*, (Paul Ricoeur), in *Éthique et responsabilité*, Paul Ricoeur, textes réunis par Jean-Christophe Aeschlimann, Editions de la Bacounnière, Boudry – Neuchâtel (Suisse), 1994, pp. 24-25.

²⁷ IDEM, *ibidem*, p. 62-63.

como objecto da responsabilidade. Neste processo, no fundo, “o deslocamento torna-se inversão: é-se responsável pelo dano porque antes de mais, se é responsável pelo outro”²⁸.

Entretanto tiveram lugar durante o século XX factos, como o extraordinário desenvolvimento tecnológico, com uma vasta aplicação no campo militar, a utilização massiva e irresponsável dos recursos naturais, bem como a má gestão das questões ambientais, que levaram a que o futuro, em grande medida, tenha ficado hipotecado ao presente e à forma responsável como soubermos ou não gerir o poder imenso de que dispomos. Nesta perspectiva, os horizontes e o alcance da responsabilidade alargam-se para uma extensão quase ilimitada, “tornando-se a vulnerabilidade *futura* do homem e do seu meio o ponto focal do cuidado responsável”²⁹. É que, como é dito em *Postface au “Temps de la responsabilité”*, ao contrário da responsabilidade-imputação que, voltada para o passado, nos impõe que prestemos contas por acções já praticadas, “a responsabilidade na idade tecnológica exige uma orientação mais francamente dirigida para o porvir, isto é, para um futuro longínquo que ultrapassa o das consequências previsíveis”³⁰. No fundo, é como se o homem tivesse também de ser responsável pelo tempo. Mas não será essa uma tarefa demasiado árdua? Seja-o ou não, essa responsabilidade, numa época em que o homem dispõe de capacidade e de poder para aniquilar a vida inteira do planeta, assume hoje uma forma muito clara: “o desejo de um futuro *durável*. Instruídos pela experiência, já não queremos comprometer o futuro em escolhas irreversíveis e devastadoras”³¹.

Francois Ost recorda como na Cimeira das Nações Unidas sobre ambiente e desenvolvimento, que teve lugar no Rio de Janeiro em Junho de 1992, o lobby constituído pelos pequenos países insulares que se acham directamente ameaçados por uma subida, mesmo que pequena, do nível das águas oceânicas, em consequência do fenómeno do aquecimento global, se distinguiu particularmente pela sua actividade, no sentido de um questionamento radical da nossa responsabilidade nesse processo. Foi como se a actual e futura possibilidade de um novo dilúvio, fruto agora, não da chuva, mas do degelo das calotes polares, solicitasse o direito, na sua vertente doravante prospectiva. “Era preciso,

²⁸ IDEM, *ibidem*, p. 63. Cf. ainda, sobre esta matéria, Nathalie Frogneux, « De nouvelles composantes du concept de responsabilité », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 79.

²⁹ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 63.

³⁰ Paul Ricoeur, *Postface au “Temps de la responsabilité”*, in *Lectures 1, autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1991, p. 282.

³¹ Francois Ost, *O Tempo do Direito*, trad. port. Maria Fernanda Oliveira, Instituto Piaget, Lisboa, 2001, p. 432.

[comenta Francois Ost], inventar uma nova responsabilidade, forjar novos princípios, formular novas promessas. Obrigar o futuro por meio de regras, se não quisermos hipotecá-lo nas demissões do presente”³². No fundo, o que acontece é algo como a redescoberta do imperativo grego da prudência, agora rebaptizado de “princípio da prevenção”.

Não é, porém, somente no âmbito da temporalidade que se verifica o alargamento da extensão da nossa responsabilidade. Tal alargamento tem também lugar no plano espacial, como o demonstra o carácter transnacional, transcontinental e senão mesmo global das consequências ambientais, por vezes catastróficas, de acidentes envolvendo resíduos perigosos e substâncias altamente poluidoras. A questão que então se põe é a de saber até onde pode ir, no espaço e no tempo, a responsabilidade pelos nossos actos. Trata-se de saber até onde chegará a cadeia das consequências nocivas e, portanto, causadoras de prejuízos, dos nossos actos, consequências que possamos, com toda segurança, considerar como implicadas no início da acção de que um dado sujeito é autor. Ricoeur é de opinião que, em termos de alcance, a nossa responsabilidade, de acordo com a trilogia poderes-prejuízos-responsabilidade, vai tão longe no espaço e no tempo, quanto os nossos poderes e capacidades para causar prejuízos. É assim que, como Hans Jonas, podemos justificar “este duplo movimento da responsabilidade, para montante, até procedimentos de precaução e de prudência requeridos por aquilo que chama a «heurística do medo», e para jusante, até aos efeitos potencialmente destruidores da nossa acção”³³.

Mas esta extensão virtualmente ilimitada dos nossos actos e, conseqüentemente, da nossa responsabilidade, levanta novas dificuldades. Nomeadamente, desde logo, a “dificuldade de identificar o responsável no sentido de o autor propriamente dito dos efeitos prejudiciais”³⁴, como acontece nas situações de “responsabilidade colectiva”, especialmente quando a responsabilidade aponta para organizações nas quais são tomadas “miríades de microdecisões singulares misturadas com um número indefinido de intervenções”³⁵. Nestes casos, como se depreende, as dificuldades que têm lugar ao nível da imputação dos actos, inviabilizam que seja posto em prática o “princípio da individualização da pena”. Uma outra dificuldade decorre do carácter virtualmente infinito da cadeia dos efeitos empíricos dos nossos actos, facto que coloca a questão de saber até

³² IDEM, *ibidem*, pp. 197-198.

³³ Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 64.

³⁴ IDEM, *ibidem*, p. 64.

³⁵ IDEM, *ibidem*, p. 64.

onde é que, no espaço e no tempo, se pode estender uma responsabilidade que possa ser assumida por presumíveis autores identificáveis de prejuízos futuros, quando alguns destes “à escala cósmica, só se revelarão dentro de vários séculos?”³⁶. Finalmente, o que será da ideia de reparação, numa situação onde já se não verifica qualquer reciprocidade entre os autores dos prejuízos e as suas vítimas?

A resposta a estas dificuldades é, e sê-lo-á com certeza, sempre limitada e incompleta. Em todo o caso, deverá envolver, como já tivemos ocasião de referir, uma mudança de direcção da responsabilidade que de retrospectiva, deverá dar lugar a uma orientação mais deliberadamente prospectiva, no sentido de que à ideia de reparação dos danos já cometidos se venha acrescentar a de prevenção de prejuízos futuros. Desta forma será possível definir como que o desenho de uma recomposição da ideia de responsabilidade, capaz de, em parte, pelo menos, responder às dificuldades que focámos. Assim, quanto à identificação do sujeito da responsabilidade, ele é aqui “o mesmo que o dos poderes geradores de prejuízos, isto é, indivisamente as pessoas singulares e os sistemas em cujo funcionamento as acções individuais intervêm de forma algo infinitesimal e «homeopática»”³⁷.

Relativamente ao alcance quase ilimitado dos nossos actos e da correspondente responsabilidade pelas suas consequências, introduzido pela ideia de prejuízo à escala cósmica, a mesma pode ser assumida com a introdução do conceito de *testemunho das gerações*, isto é, do laço inter-humano de filiação, de que fala Hans Jonas³⁸. Isto supõe, porém, a assunção e introdução por nós de um novo imperativo que, diferente do segundo imperativo kantiano, que supõe a contemporaneidade entre o agente e o que o rodeia, tenha em conta a duração e nos imponha que ajamos de tal maneira que continue a haver seres humanos depois de nós. “Age de tal maneira que exista ainda humanidade depois de ti durante tanto tempo quanto possível”, eis o imperativo da nova responsabilidade, formulado por Hans Jonas³⁹ Esta ideia de uma espécie de contrato social que, alargado às

³⁶ IDEM, *ibidem*, p. 65.

³⁷ IDEM, *ibidem*, p. 65. Nathalie Frogneux, no seu artigo sobre *As Novas Componentes Do Conceito de Responsabilidade*, desenvolve importantes considerações a respeito tanto da “responsabilidade individual dos agentes colectivos”, como do que chama de “a responsabilidade de massa”, designando com este conceito, em oposição aos sistemas e colectividades organizadas, “um conjunto de agentes sem qualquer estrutura ou organização”. Cf. Nathalie Frogneux, «De nouvelles composantes du concept de responsabilité», in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, pp. 81-88.

³⁸ Cf. Paul Ricoeur, «Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémantique», in IDEM, *Le juste*, p. 65.

³⁹ Hans Jonas, cit. in Paul Ricoeur, *Postface au “Temps de la responsabilité”*, in *Lectures 1, autour du politique*, p. 283.

gerações vindouras e, numa perspectiva ecológica, ao planeta inteiro, no sentido do controlo do nosso domínio sobre a natureza, ficou expressa no décimo primeiro princípio da *Declaração do Rio*, de 13 de Junho de 1992, onde se diz que, “para proteger o ambiente, devem ser amplamente aplicadas medidas de precaução pelos Estados. Em caso de danos graves ou irreversíveis, a ausência de certeza científica não deve servir de pretexto para adiar para mais tarde a adopção de medidas efectivas visando prevenir a degradação do ambiente”. Evidentemente que, indo agora ao encontro da terceira dificuldade referida, uma responsabilidade que não tenha em conta a duração, não terá também em consideração a proximidade, nem tão pouco a reciprocidade.

Entretanto aqui deparamo-nos com novas dificuldades, decorrentes do conflito entre os efeitos intencionais, previsíveis de uma acção e os seus efeitos laterais, não pretendidos. Esta dualidade em termos dos resultados das acções, conhecida já na Idade Média e evocada por autores como Santo Agostinho, Abelardo e, mais tarde Pascal, decorre, segundo Hegel, da “finitude da vontade subjectiva” e foi por ele identificada nos seus *Princípios da Filosofia do Direito*, através das palavras seguintes: a acção vista nas “suas relações com a necessidade exterior tem resultados diversos. Tais resultados, como produtos de que a acção é a alma, são seus, pertencem à acção, mas esta, ao mesmo tempo, como fim projectado na exterioridade, fica entregue às forças exteriores que lhe acrescentam algo de muito diferente daquilo que ela é para si e a desenvolvem em resultados longínquos e estranhos”⁴⁰.

Face a isto, a consideração dos efeitos laterais, não intencionados da acção, conduz-nos ao dilema seguinte: por um lado, justificar a acção apenas pela boa intenção, conduz à supressão da esfera da responsabilidade dos efeitos secundários. Só que, então, “o preceito de «fechar os olhos» às consequências transforma-se em má fé, a má fé de quem «daí lava as suas mãos»”⁴¹. Por outro lado, o acatamento de todas as consequências, mesmo as mais contrárias à intenção que preside à acção, acaba por tornar o agente humano responsável por tudo indiscriminadamente. Ora, “como observa R. Spämann, tomar a seu cargo a totalidade dos efeitos é transformar a responsabilidade em fatalismo, no sentido trágico da palavra, ou mesmo em denúncia terrorista: «Sois responsáveis por tudo e culpados de tudo!»”⁴². Segundo este autor os efeitos não previstos e não previsíveis no estado actual do

⁴⁰ Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, trad port Orlando Vitorino, Guimarães Editores, Lisboa, 1976, p.111.

⁴¹ Cf. Paul Ricoeur, « Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémiotique », IDEM, *Le juste*, p. 66.

⁴² IDEM, *ibidem*, pp. 66.

conhecimento, como que conferem à acção uma dimensão de acontecimento natural, não podendo tais efeitos ser atribuídos a nenhum agente humano. Mas em contrapartida, os efeitos não desejáveis mas previsíveis, esses sim, devem ser tidos em conta na avaliação das acções, apresentando-se para o agente como um dever, o acautelar e cobrir os riscos previsíveis e mesmo a renúncia à efectivação de acções e à concretização de projectos, sempre que dos mesmos se possam antecipar efeitos indirectos indesejáveis. Neste caso “a irresponsabilidade consistiria em ignorar os efeitos indirectos previsíveis, uma vez que o dever de antecipação maximal é então o primeiro objecto da responsabilidade”⁴³

Regressando ao texto de Hegel, há que dizer que não só nem sempre é fácil distinguir aquilo que é o resultado necessário de uma acção do seu resultado contingente, como também o dilema entre o princípio que diz que, “na acção não se deve ter em conta as consequências” e o que defende que se devem “julgar as acções pelos resultados e aceitá-los como medida do que é justo e bom”, é um dilema abstracto entre princípios de um intelecto também ele abstracto⁴⁴. Ora, dado que a negligência completa dos efeitos laterais e inesperados da acção tornaria esta desonesta, enquanto que uma responsabilidade ilimitada acabaria por conduzir à paralisação do homem, tornando a acção impossível, a melhor maneira de encarar a situação e resolver o dilema, é o recurso à sabedoria prática, uma vez que a acção humana só é possível sob a condição de uma arbitragem concreta entre a visão, a curto prazo, de uma responsabilidade limitada aos efeitos previsíveis e controláveis de uma acção e a visão, a longo prazo, de uma responsabilidade ilimitada. De facto, diz Ricoeur que, “entre a fuga diante da responsabilidade das consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita, temos de encontrar a medida justa e repetir com R. Spämann o preceito grego: «Nada em excesso»”⁴⁵.

Procurando agora efectuar um balanço dos efeitos dos desenvolvimentos teóricos que efectuámos em torno do direito de responsabilidade e dos seus fundamentos, deve concluir-se que, se bem que sem estar de todo ausente na segunda fase de evolução do conceito de responsabilidade, “o carácter insubstituível do agente como responsável é comum às primeira e terceira fases de evolução da responsabilidade jurídica, mas, no primeiro caso, é em virtude de uma acção faltosa, enquanto que no terceiro, é devido a um

⁴³ Nathalie Frogneux, « De nouvelles composantes du concept de responsabilité », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 81.

⁴⁴ Cf. Hegel, *Princípios da Filosofia do Direito*, p.111.

⁴⁵ Paul Ricoeur, «Le concept de responsabilité. Essai d’analyse sémantique », in IDEM, *Le juste*, p. 68.

poder unilateral”⁴⁶, isto é, ao poder de quem tem o dever e, portanto, a responsabilidade de cuidar de outrem, adoptando as medidas necessárias à prevenção de riscos que eventualmente pesem sobre uma vítima vulnerável. Verifica-se assim que, se por um lado, o deslocamento do objecto da responsabilidade para o *outro*, vulnerável e frágil, tende, no par imputação singular/ risco partilhado, a reforçar o pólo imputação do agente responsável, estabelecendo assim um limite à socialização dos riscos e das indemnizações. Por outro lado, a extensão no espaço e no tempo do alcance da responsabilidade, apresenta um efeito inverso, uma vez que não só o sujeito da responsabilidade se torna cada vez menos identificável, à medida que se multiplica e dilui no espaço e no tempo, como também a distensão no tempo da distância entre a acção prejudicial e os seus efeitos nocivos, retira o seu significado à ideia de reparação. Desta forma, por este lado, sai reforçado o pólo da socialização dos riscos, em desfavor da imputação da acção.

Mas será que imputação e risco terão mesmo de ser pólos opostos? Será que não é possível a harmonização destas posições? Ricoeur considera que a substituição da ideia de reparação pela de precaução é susceptível não só de conduzir novamente à responsabilização do sujeito, agora responsável em relação à virtude da prudência, como ainda, no âmbito de uma concepção preventiva da responsabilidade, de levar à aproximação e ao recobrimento de um pelo outro, daqueles pólos referidos⁴⁷. Desta forma, eis que, através do dilema suscitado pelos efeitos laterais da acção, somos reconduzidos à virtude da prudência. Não, porém, à prudência entendida no sentido fraco de prevenção, “mas à *prudencia*, herdeira da virtude grega da *phronesis*”⁴⁸, isto é, à prudência enquanto “juízo moral circunstanciado”, expressão responsável da sabedoria prática. É a esta prudência, entendida no seu sentido forte, que cabe a tarefa de reconhecer de entre as inúmeras consequências da acção, aquelas pelas quais, em nome de uma moral da ponderação e da medida, podemos legitimamente ser responsáveis.

Desta forma, demarcando-nos das lógicas unilaterais da imputação e do risco partilhado, é possível, no âmbito de uma lógica da prudência, conseguir a harmonização das ideias de imputabilidade, solidariedade e risco. A partir deste horizonte de possibilidades, Ricoeur conclui que “então os teóricos do direito de responsabilidade,

⁴⁶ Nathalie Frogneux, « De nouvelles composantes du concept de responsabilité », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (éditeurs), *Rendre justice au droit, en lisant Le juste de Paul Ricoeur*, p. 79.

⁴⁷ Este ponto Ricoeur esclarece-o, afirmando através da pergunta, se “numa concepção preventiva da responsabilidade, serão os riscos não cobertos os que nos serão imputáveis?”. Paul Ricoeur, *Le concept de responsabilité. Essai d'analyse sémanitique*, in IDEM, *Le juste*, p. 69.

⁴⁸ IDEM, *ibidem*, p. 69.

preocupados em manter uma justa distância entre as ideias de imputabilidade, solidariedade e risco partilhado, encontrarão apoio e encorajamento nos desenvolvimentos que à primeira vista, parecem fazer derivar a ideia de responsabilidade para bem longe do conceito inicial de obrigação de reparar o dano ou de sofrer a pena”⁴⁹.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 70.

VI. PARA UMA HERMENÊUTICA DA
JUSTIÇA: CRIME, JUSTIÇA E PERDÃO

1. ENRAIZAMENTO DA JUSTIÇA NO TRÁGICO DA VIDA: O JUSTO ENTRE O LEGAL E O BOM

Parece-nos pertinente que iniciemos este capítulo, no qual pretendemos conhecer a resposta da justiça ao problema do mal, com as palavras fortes e plenas de sentido com que no seu artigo de 1991, *Le juste entre le légal et le bon*, Ricoeur descreve o despoletar do sentido da justiça, a partir da experiência da injustiça. É à injustiça que, diz o autor, “nós somos primeiramente sensíveis: «injusto!», «que injustiça!», exclamamos. É sob o modo da lamentação que nós penetramos no campo do justo e do injusto [...] Ora, o sentido da injustiça não só é mais pungente, como mais perspicaz que o sentido da justiça; pois a justiça é mais frequentemente o que falta e a injustiça o que reina, e os homens têm uma visão mais clara do que falta às relações humanas do que da maneira de as organizar. É por isso que entre os filósofos, é a injustiça que primeiramente põe em movimento o pensamento”¹. Efectivamente, despoletada pela experiência e pelo sentimento da injustiça, a ideia de justiça, bem como a sua prática, sem a qual não se poderiam constituir comunidades humanas organizadas e estáveis, apresentam-se como uma importante conquista da razão, situada a meio caminho entre a prática quotidiana e a urgência de justiça que esta impõe, e o fundo mítico a partir do qual lentamente emerge². É assim que, concebida numa perspectiva duplamente reflexiva: em relação à prática social que pretende regular, por um lado, e em relação àquela sua imemorial origem mítica, por outro, o sentido e a ideia de justiça, mesmo nas nossas sociedades secularizadas, não se esgotam na construção de sistemas jurídicos que, em todo o caso, não cessam de suscitar. Na verdade, pode mesmo dizer-se que todo o discurso ricoeuriano sobre a justiça deve ser visto como uma réplica ao positivismo jurídico e ao legalismo. Com efeito, de acordo com Johann Michel, “o leitmotiv da sua tarefa é opor-se a toda a redução do problema da justiça à construção de sistemas jurídicos”³, considerando que tais sistemas repousam sobre uma “ideia de justiça”.

¹ Paul Ricoeur, « Le juste entre le légal et le bon, in Paul Ricoeur », *Lectures 1*, p. 177.

² Ricoeur recorda aqui o emergir da ideia de justiça nos filósofos pré-socráticos, nos trágicos Ésquilo e Sófocles, bem como nos arazoados dos grandes oradores atenienses. Cf., IDEM, *Ibidem*, p.177.

³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 335.

Entretanto, antes de avançarmos na reflexão que pretendemos fazer sobre a problemática da justiça, e dado que esta não é um conceito unívoco, é importante que tenhamos presente a distinção entre a justiça concebida como prática judiciária, isto é, a justiça que, com os seus tribunais, as suas leis, e os seus juízes, tem como finalidade resolver os conflitos entre as partes, e a justiça enquanto esta se concretiza em princípios organizadores e reguladores de uma dada sociedade, cuja finalidade é contribuir para a paz social, através do respeito pela liberdade e a igualdade entre os cidadãos. Se bem que entre ambos estes sentidos do conceito de justiça haja uma estreita relação, de tal forma que eles se supõem e complementam, centrar-nos-emos por agora, em torno, especialmente, do segundo sentido do conceito, procurando, numa perspectiva regressiva e fundacional, determinar os princípios básicos que determinam e fundam a ordem e a justiça social, reservando para mais tarde, no ponto 2 deste capítulo, a abordagem da dimensão judiciária da justiça.

No prefácio a *Le juste*⁴, onde refaz, de forma sintética, o percurso que trilhou em *Soi-même comme un autre*, nos três capítulos que constituem a sua pequena ética, cuja arquitectura se baseia no cruzamento dos eixos e, portanto, dos percursos de leitura “horizontal”, dialógico, referente à constituição do si (ipseidade), e “vertical”, referente à constituição hierárquica dos predicados qualificadores da acção humana, em termos de moralidade, Ricoeur situa o lugar filosófico da justiça no ponto de intersecção desses dois eixos e dos percursos que marginam.

O eixo “horizontal” de leitura mostra-nos que o si só constitui a sua identidade numa estrutura relacional em que a relação dialógica prevalece sobre a monológica. Mas o *outro*, a partir do qual se constitui o si, possui uma como que dupla face. É, por um lado, o outro das relações interpessoais, aquele que, de forma imediata, no seu rosto e na sua voz, se me dirige designando-me na segunda pessoa do singular, apresentando-se a amizade como a virtude por excelência dessa relação e, por outro lado, é o “cada qual”, o outro mediatizado pela instituição, o parceiro de um sistema de distribuição, sendo que a relação de distância que assim se estabelece, é tão originária como a relação de proximidade ao outro, característica da amizade. Ora, é sobre esta relação de distância que a virtude da justiça, que consiste em atribuir a cada um a sua parte, se alicerça. Efectivamente, são

⁴ Ao escolher para título desta obra a expressão “Le juste”, Ricoeur procede à substantivação do mesmo adjectivo, de modo a alargar-lhe o alcance semântico.

palavras de Ricoeur, “o outro segundo a amizade é o *tu*, o outro segundo a justiça é o *cada qual*, como é significado pelo adágio latino: *suum cuique tribuere*, a cada qual o seu”⁵.

Quanto ao segundo eixo, o eixo vertical, Ricoeur distribui por três níveis, correspondentes a cada um dos capítulos da sua pequena ética, os predicados a partir dos quais procede à avaliação moral da acção. Considerando que o que move a vida e a acção humana é a privação, o desejo e a aspiração a uma vida plenamente realizada, o autor adopta no primeiro nível, o ponto de vista de uma ética teleológica, tomando como predicado qualificador da acção, o predicado bom, “na medida em que o bom designa o *telos* de uma vida inteira em busca daquilo que os agentes humanos podem considerar como uma realização, um coroamento feliz”⁶. Assim concebida, a justiça anuncia-se em Ricoeur, como uma das “virtudes”, no sentido grego e aristotélico da expressão, como uma virtude ao mesmo título que o são a prudência, a temperança e a coragem, cuja finalidade é orientar a vida e a acção humana em direcção a um ideal de perfeição e de realização.

A questão da determinação da moralidade pelo predicado bom, articula-se com a tríade de que fala o eixo que referimos e relaciona-se com a problemática da justiça, na medida em que, de acordo com a fórmula, já nossa conhecida, de uma “«vida boa com e para os outros em instituições justas»”⁷, com que Ricoeur define a intencionalidade ética, a justiça, uma vez que não se pode ser feliz no seio de instituições injustas, “faz parte integrante da aspiração a viver bem”⁸, isto é, da aspiração a viver uma vida realizada e plena. E isso até porque não é na solidão, nem tão-pouco apenas na amizade, que a

⁵ Paul Ricoeur, « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, pp. 14-15. Sobre o outro como *cada qual* e ainda sobre a afirmação de Rawls de que a justiça é a primeira virtude das instituições sociais”, Ricoeur refere que “o caso das instituições judiciais é, a este respeito, particular, mas particularmente favorável a uma determinação mais cerrada do *cada qual segundo a instituição*: com a instituição do tribunal, o processo confronta partes que são constituídas «outras» através do procedimento judicial; mais do que isso, a instituição encarna-se na pessoa do juiz, o qual, colocado como terceiro entre as partes do processo, faz figura de terceiro em segundo grau; ele é o operador da justa distância que o processo institui entre as partes. É verdade que o juiz não é o único a revestir essa função de terceiro em segundo grau. Poderíamos, sem ceder a uma tendência excessiva pela simetria, dizer que o juiz está para o jurídico como o mestre de justiça está para a moral, e o príncipe ou qualquer outra figura que personalize o poder soberano está para a política. Mas é somente na figura do juiz que a justiça se faz reconhecer como primeira virtude das instituições sociais”. IDEM. *Ibidem*, p. 15.

⁶ IDEM, *Ibidem*, p.14. No artigo «Le juste entre le légal et le bom», Ricoeur precisa que ao ser colocado perante o signo de *bem*, a justiça anuncia-se como uma das virtudes no sentido dado pelos gregos ao termo *aretê*, que os latinos traduziram por virtude e nós podemos traduzir por excelência. Mas tomar a justiça por uma virtude, ao lado da prudência, da temperança e da coragem “é admitir que ela contribui para orientar a acção humana para uma realização, uma perfeição, das quais a noção popular de felicidade nos dá uma ideia aproximada. É esta intenção de uma *vida boa* que confere à virtude particular da justiça o carácter teleológico de que eu falava, viver bem é o seu *telos*”. IDEM, « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures I* p. 187.

⁷ IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 202. Cf., também cap III, ponto 1.2.1 – *Da Vida Boa como Horizonte Teleológico da Acção à Estima de Si como Momento Reflexivo da Praxis*, deste trabalho.

⁸ Id., « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, p. 17.

realização feliz do homem tem lugar, mas somente na cidade⁹. É, com efeito, “como cidadãos que nos tornamos humanos. A aspiração a viver em instituições justas não significa outra coisa”¹⁰.

Neste ponto há que notar que quando fala em instituições justas, Ricoeur alarga o conceito de relações interpessoais a um âmbito que ultrapassa a proximidade do face-a-face e alcança o anonimato das instituições, as quais (enquanto estruturas do viver-em-conjunto de uma comunidade histórica, irredutíveis às relações interpessoais, mas a elas ligadas) se apresentam como sistemas de distribuição e partilha de bens materiais e simbólicos (repartição de riquezas, de papéis e de tarefas, de direitos e deveres, de responsabilidades e de poderes, de vantagens e de cargos, etc.), segundo os princípios de uma igualdade proporcional e não de um igualitarismo aritmético, de um igualitarismo puro e duro, de um igualitarismo nivelador¹¹. Ora, é exactamente este sentido distributivo das instituições que faz com que elas não só não possam deixar de lidar com problemas como a desigualdade e o “vício de querer sempre mais”¹², como ainda é ele que coloca o problema da justiça. Na verdade, e são palavras do nosso autor, “a ideia de justiça requer que partamos da imagem de uma sociedade que não seja somente caracterizada por um querer-viver em conjunto, um desejo de cooperação, mas por regras de repartição [e isso porque] as partes distribuídas fazem de cada cidadão um parceiro no sentido próprio da palavra”¹³.

O carácter distributivo do sistema social permite, pois, a transição do objectivo ético do plano interpessoal do face-a-face imediato, que sem qualquer mediação institucional caracteriza a amizade, para o nível mais vasto, sem rosto e anónimo, do qual participam todos os membros de uma sociedade e, no limite, toda a humanidade. Mas do objectivo ético fazem ainda parte, como sabemos¹⁴, as ideias de repartição justa e de justa

⁹ Por isso é que, considera Ricoeur, “a política considerada em sentido lato, constitui assim a arquitectura da ética”. IDEM, *Ibidem*, p. 17.

¹⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 17.

¹¹ Cf., IDEM, *Soi-même comme un autre*, p. 235.

¹² Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 235.

¹³ Id., « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures 1*, p.180. Segundo Johann Michel, a adesão de Ricoeur ao *telos* aristotélico de uma “vida boa”, justifica-se em razão do lugar conferido pelo estagirita à *mésotès*, entendida como equilíbrio frágil entre um excesso e um defeito... [mas, ainda segundo o mesmo autor,] uma razão suplementar para Ricoeur aderir ao princípio de justiça aristotélico é indissociável da problemática ligada à «distribuição» de bens a partilhar e de cargos a repartir: como repartir os papéis, as vantagens e as desvantagens, as honras, os cargos, os bens da maneira mais justa possível? Poder-se-á justificar uma certa desigualdade na própria procura da justiça, ou não será preciso diferenciar duas modalidades heterogenias de igualdade?”. Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 387.

¹⁴ Cf., ponto 1.2.3 – “Mediação Institucional e Justiça”, do cap. III deste trabalho.

parte, as quais se acham colocadas sob a égide da igualdade, ideia que, sendo para a vida das instituições o mesmo que a solicitude é nas relações interpessoais¹⁵, amplia, porém, o alcance da mesma solicitude, uma vez que o campo de aplicação da igualdade é a humanidade inteira.

Ricoeur sublinha que deste modo de conceber a sociedade como sistema de distribuição, decorrem consequências com reflexo, por um lado, ao nível da distinção entre as virtudes da justiça e da amizade e, por outro lado, no que concerne ao modo de conceber a relação entre os indivíduos e a sociedade. Relativamente à primeira situação, verifica-se que, enquanto a amizade tem o próximo por referência, exercendo-se, por isso, directamente, no face-a-face entre iguais, sem qualquer mediação institucional, a justiça, porque visa não o outro da amizade, mas o terceiro, o *cada um* de uma distribuição justa, não prescinde da instituição enquanto instância de repartição de papéis e de bens.

No que respeita ao modo de conceber a sociedade e a relação entre esta e os indivíduos, o conceito de distribuição, que “de Aristóteles aos medievais e a John Rawls, se apresenta estreitamente ligado à ideia de justiça”¹⁶, permite superar a dicotomia entre as concepções sociais holistas ou sociologistas, à maneira de Durkheim, e as concepções individualistas, à maneira do individualismo metodológico de Max Weber. Com efeito, entendida a sociedade como distribuidora de papéis, de direitos e de deveres, e uma vez que a relação social não só não se reduz aos termos da relação, como também não constitui uma entidade à parte e suplementar, o sistema social e o mesmo se diga de qualquer instituição considerada como regra de distribuição, se é certo que não existe senão enquanto os indivíduos dela tomam parte, também, por outro lado, é algo mais do que o somatório simples dos seus membros, pelo que “se pode dizer, indiferentemente, que a estrutura social distribui partes ou que os indivíduos implicados tomam parte na distribuição”¹⁷.

Ciente do primado da ética sobre a moral, mas ao mesmo tempo da necessidade de submeter a visão ética à prova da norma¹⁸, Ricoeur prossegue o seu percurso ascendente, elevando-se do nível teleológico em que se situa o predicado *bom*, para o plano deontológico do predicado *obrigatório*, isto é, para “o nível da norma, do dever, da

¹⁵ Cf., Paul Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 235, 236.

¹⁶ IDEM, « Le juste entre le légal et le bon, in Paul Ricoeur », *Lectures 1*, p.180.

¹⁷ IDEM, *Après Théorie de la justice de John Rawls*, in Id., *Le juste*, p.101.

¹⁸ IDEM, « Éthique et morale », in Id., *Lectures 1*, p. 256.

interdição”¹⁹. Com efeito, do mesmo modo que a filosofia moral não pode deixar de se referir ao nível ético do bem, à aspiração a uma vida realizada e boa, sob pena de assim se ignorar o enraizamento da moral no concreto da vida, do desejo, da privação, e da aspiração, também – em virtude da violência que, sob formas múltiplas (mentira, maus tratos, sofrimento, morte, tortura), o homem exerce sobre o seu semelhante –, o trânsito do bom ao obrigatório, da aspiração ao imperativo ou do desejo à interdição, se revela indispensável. Com efeito, e são palavras de Ricoeur, “é em virtude do dano (*tort*) que o homem inflige ao homem, que o juízo moral sobre a acção deve acrescentar ao predicado bom o predicado obrigatório, normalmente sob a figura negativa do proibido”²⁰.

Porém, se o facto da violência é decisivo para a transição do plano teleológico – onde o justo, enquanto desejo e expressão da vida boa a que se aspira, se exprime na linguagem do optativo e não na do imperativo – para o deontológico, isso, do ponto de vista de Ricoeur, não é só por si suficiente para explicar o predicado *obrigatório* que, a par do seu negativo, o *proibido*, ocupa um lugar central na moral deontológica. Mas podemos aproximar-nos de tal explicação, se tivermos bem presente aquela a que Ricoeur chama de *intenção moral da indignação*, que experienciamos quando confrontados com situações de injustiça e que se traduz na expectativa de “uma palavra que instaure entre os antagonistas uma *justa distância* que ponha fim ao seu corpo-a-corpo”²¹.

De facto, perante a injustiça, perante as situações de injustiça que desde a infância experienciámos²², nós não nos ficamos pela indignação, mas exigimos justiça. Mas para isso é preciso que identifiquemos e ultrapassemos o obstáculo que impede a conquista da referida *justa distância*. Tal obstáculo é o desejo de vingança, isto é, “a pretensão de fazer justiça por si mesmo, com o risco de se juntar violência à violência, o sofrimento ao sofrimento”²³. Superado este obstáculo, está feita a separação decisiva entre justiça e vingança, sendo que “a justiça substitui o curto-circuito da vingança pela colocação à

¹⁹ IDEM, « Avant-propos », in IDEM., *Le juste*, p.18.

²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 19.

²¹ IDEM, *Ibidem*, p. 12.

²² Sobre isso, diz Ricoeur: “Ora, recordemo-nos de quais foram as situações típicas em que se despoletou a nossa indignação. Foram, por um lado, as partilhas desiguais que achámos inaceitáveis (ah!, esse modelo de partilha do bolo em partes iguais, modelo que talvez nunca tenha deixado de obcecar os nossos sonhos de uma distribuição justa, arrisca-se a deixar num impasse a teoria da justiça!). Foram, por outro lado, as promessas não cumpridas que abalaram pela primeira vez a nossa confiança na palavra sobre a qual, viríamos a aprendê-lo mais tarde, se estabelecem todas as trocas, todos os contratos, todos os pactos. Foram ainda as punições que nos pareciam desproporcionadas em relação às nossas supostas faltas, ou os elogios que víamos serem concedidos arbitrariamente a outros, em suma, as retribuições não merecidas. Recapitulemos estes motivos de indignação: retribuições desproporcionadas, promessas traídas, partilhas desiguais”. IDEM, *Ibidem*, pp. 11-12.

²³ IDEM, *Ibidem*, p. 12.

distância dos protagonistas, cujo símbolo em direito penal é o estabelecimento de um distanciamento entre crime e castigo”²⁴. Mas tal distanciamento supõe, para que se possa estabelecer, a intervenção de um terceiro que não seja nenhum dos protagonistas e que se apresente como juiz imparcial. É desta forma que, ao mesmo tempo que começa a desenhar-se uma equação entre justiça e imparcialidade, começa o justo a distinguir-se do injusto. Na verdade, segundo palavras do autor, “justa distância, mediação de um terceiro e imparcialidade enunciam-se como os grandes sinónimos do sentido de justiça, em cuja via a indignação nos conduziu desde a mais tenra idade”²⁵.

Entretanto, interrogando-se sobre qual o laço que se estabelece entre a imparcialidade do julgamento e a independência do juiz, no qual, enquanto terceiro em segundo grau, a regra da justiça encarna, Ricoeur responde que esse laço é a “referência à lei” e assim, encontrando a explicação que procura para o lugar central ocupado pelo predicado obrigatório, no âmbito da moral deontológica, conclui que “o que obriga na obrigação é a reivindicação de *validade universal* ligada à ideia de lei”²⁶, lei que já não é agora apenas moral, mas lei jurídica.

Ricoeur reconhece que foi sob o impulso da filosofia kantiana que a teoria da justiça passou a assumir uma feição essencialmente deontológica, “concepção na qual todas as relações morais, jurídicas e políticas, são colocadas sob a ideia de legalidade, de conformidade à lei”²⁷. Mas, apesar da mutação que o sentido de justiça sofre com esta passagem do plano teleológico para o deontológico, em que, ligada à reivindicação de universalidade, a lei já não é simplesmente lei moral, mas também lei jurídica, isso não significa que, e são palavras de Ricoeur, “a ideia de justiça encontre ao nível deontológico, uma consistência tal que possa estar livre de qualquer referência ao bom (e, acrescentar-se-á depois, de qualquer recurso à instância da sabedoria prática), penso que razões que têm a ver com a própria reivindicação de universalidade fazem com que esta se encontre dividida entre uma referência indelével ao bem e a atracção exercida sobre si pelo estatuto puramente processual das operações constitutivas da prática legal”²⁸.

²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 12.

²⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 12.

²⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 19. Recorde-se que nos pontos 1.3.1 e 1.3.2 do capítulo III deste trabalho, acompanhamos Ricoeur quando este, em *Soi-même comme un autre*, procede à justificação” da validade universal ligada à ideia de lei”, a partir das formulações kantianas da lei moral e acrescentando os princípios da universalização da máxima da acção, do respeito pela humanidade na minha pessoa e na dos outros, e o da instauração do reino dos fins, reino no qual os agentes seriam ao mesmo tempo legisladores.

²⁷ IDEM, « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures I*, p.182.

²⁸ IDEM, « Avant-propos », in Id., *Le juste*, p. 20.

Efectivamente, adoptando a descrição que em *Uma Teoria da Justiça*, John Rawls faz da sociedade vista à imagem de uma vasta empresa de distribuição de bens, e onde, pela aliança que nessa mesma obra efectua entre o ponto de vista deontológico e a tradição contratualista, o autor eleva a sua concepção processual da justiça a um nível pleno de formalização, Ricoeur, que interpela o legalismo no sentido de “saber se uma concepção puramente processual da justiça é possível (e mesmo desejável)”²⁹, defende que “o sentido da justiça elevado ao formalismo requerido pela versão contratualista do ponto de vista deontológico, não pode ser inteiramente autónomo de qualquer referência ao bem”³⁰. E não o pode, quer em virtude da “heterogeneidade dos bens a distribuir” (tanto bens mercantis, como remunerações, patrimónios e benefícios sociais, como bens não mercantis, como a cidadania, a segurança, a saúde, a educação e ainda as posições e cargos de autoridade, de comando e de responsabilidade, a ser exercidos nas diferentes instituições da sociedade), quer da impossibilidade de essa repartição poder ser feita em partes aritmeticamente iguais.

Na verdade, havendo bens a distribuir e não podendo haver perfeita igualdade nessa distribuição, como entender e como conciliar a desigualdade com a justiça? Poder-se-á justificar a presença duma certa desigualdade na implementação da justiça? Para responder a estas dificuldades, Ricoeur encontra um forte apoio na teoria da justiça desenvolvida por Rawls.

Sem que façam parte dos objectivos do nosso trabalho, quer a descrição da teoria rawlsiana da justiça, quer o desenvolvimento da discussão que sobre ela Ricoeur manteve com Rawls, diremos apenas que a formalização da ideia de justiça em John Rawls, passa pela conjugação do ponto de vista deontológico, de origem kantiana, com a tradição contratualista que, para justificar os princípios de justiça, apresenta a ficção de um contrato social graças ao qual os indivíduos passam do estado, supostamente primitivo, de natureza, ao estado de direito. É, na verdade, a partir de uma situação original, se bem que irreal, imaginária e a-histórica, de igualdade, ou melhor, de perfeita equidade, (*fairness*), que as partes contratantes deliberam, sob um véu de ignorância, a respeito da sua sorte e do seu futuro numa sociedade real³¹. De facto, com base numa atitude antiteleológica – uma vez

²⁹ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 386.

³⁰ Paul Ricoeur., « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, p. 21.

³¹ Johann Michel esclarece que “a «situação original» não é um estado a-social ou pré-social, mas um estado, se bem que fictício, no qual os indivíduos postos em cena são já membros presumidos de uma sociedade, e, é preciso acrescentar, da qual conhecem, quase perfeitamente, o funcionamento. Este recurso à ficção justifica-se, desde logo, porque na sociedade «real», a situação está longe de ser equitativa [...] Este recurso à ficção permite assim determinar os princípios de justiça que todos seriam susceptíveis de querer, fazendo abstracção da sua situação real”. Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 389.

que não é pressuposta qualquer referência ao bem, dado que, sob o véu de ignorância, os contratantes, em situação de equidade, não estão em condições de designar princípios que beneficiem a sua situação particular –, é função do contrato dar lugar a um procedimento equitativo (*fair*) de deliberação, que conduza à escolha dos princípios de justiça a implementar na sociedade real.

Apresentada nestes termos, a teoria da justiça é um constructo artificial que pressupõe que a justiça deve ser construída por meios processuais. Rawls substitui assim a solução fundacional da justiça, por uma solução processual. Com efeito, diz Ricoeur que, “quando está subordinada ao bem, a justiça tem de ser descoberta; quando é engendrada por meios puramente processuais, a justiça tem de ser construída: não é conhecida antecipadamente, é suposto resultar da deliberação em condições de equidade absoluta”³². Ao assumir, desta forma, a ideia de um contrato original entre pessoas livres e racionais, colocadas na situação inicial de igualdade, mas interessadas na prossecução dos seus próprios interesses e objectivos, decorre da teoria da justiça de Rawls que contratualismo e individualismo avançam a par e de mãos dadas³³.

Sem dúvida que se esta tentativa de Rawls de construir uma teoria puramente processual da justiça pudesse ter sucesso, teríamos de admitir não apenas que ela libertaria a justiça de todos os pressupostos respeitantes ao bem, como ainda libertaria definitivamente o justo da tutela do bem ao nível, primeiramente, das instituições e, depois, por extensão, dos indivíduos e dos Estados-nação considerados como indivíduos³⁴.

Do ponto de vista de Ricoeur, porém, tanto a distância que medeia entre os princípios de justiça (princípios caracterizados pela sua natureza ainda puramente formal) e a prática jurídica real, como a necessidade de “enraizar a ideia de justiça numa prática judiciária efectiva”, revelam a necessidade do recurso a uma “ideia transformada do bem ou dos bens”, ao contrário do “ascetismo de uma concepção puramente processual da justiça”³⁵. E o autor, numa leitura que, segundo Françoise Mies, peca, talvez, por um excesso de optimismo³⁶, sublinha alguns pontos que nas análises do próprio Rawls,

³² Id., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 76.

³³ Cf., IDEM, « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures 1*, pp.184, 185.

³⁴ Cf., IDEM, « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 73.

³⁵ Cf., IDEM, « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures 1*, pp.185,186.

³⁶ Cf. Françoise Mies, « Théorie de la justice de Rawls selon Ricoeur. Une lecture éthique optimiste », in François-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice au Droit*, p. 117. Françoise Mies, na análise que faz à leitura ricoeuriana da teoria da justiça de Rawls, é de opinião que “esta peca por um excesso

contrariando a direcção puramente deontológica que o mesmo se propõe seguir, apontam nessa direcção.

Em primeiro lugar, quando ao questionar o artifício da situação original, cuja equidade se funda na ficção do “véu de ignorância”, Ricoeur põe a claro que este estado imaginário de ignorância, embora o pareça, não é o equivalente da vontade transcendental kantiana. Com efeito, enquanto esta, porque independente de todo o fundamento empírico

de optimismo”, afirmando mesmo que: “a leitura proposta por Paul Ricoeur de *Uma Teoria da Justiça*, parece-me que acentua demasiado o carácter ético que lhe subjaz”. (IDEM, *Ibidem*, p.117). No seu estudo a autora põe reservas quanto à designação de justas, aplicada às desigualdades admitidas pelos princípios rawlsianos de justiça, recusando-se a reconhecer-lhes legitimidade ética, uma vez que tal reconhecimento poderia a levar-nos a “renunciar a pensar e a lutar contra as desigualdades” (IDEM, *Ibidem*, p.109). Para além disso, Francoise Mies considera que o argumento de Rawls só é eficaz se na situação original os indivíduos, preocupados consigo próprios, quiserem evitar ser sacrificados, na hipótese de se puderem vir a encontrar em situação desfavorável. Mas o que é certo é que “a situação original não chega a anular as diferenças de atitude face ao risco nem as relações de força que daí decorrem” (IDEM, *Ibidem*, p. 108), pelo que, com diferentes posturas face ao risco, nada garante a unanimidade no acordo quanto ao princípio da maximização da parte mínima. Depois, a autora interroga-se sobre quem tem acesso à situação original. Serão efectivamente todos? Ora, partindo Rawls do pressuposto de que na posição original “todos são igualmente racionais”, no sentido de que são capazes de definir objectivos e de empregar os meios mais adequados para os atingir, é legítimo que se pergunte pelo lugar que na posição original está reservado “às pessoas marcadas por um handicap mental. A que título poderão elas ser aceites como parceiras?” (IDEM, *Ibidem*, p. 109). Além disso, que garantias têm aqueles que não tomaram parte nas negociações iniciais, de que não serão “excluídos da distribuição e da participação?” (IDEM, *Ibidem*, p. 109).

Para além disso, Francoise Mies, embora tendo em conta as posições de Rawls em obras posteriores a *Uma Teoria da Justiça*, questiona a ideia do carácter definitivo e irrecusável atribuído por Rawls ao contrato – carácter este que leva o autor, no §53 de *Uma Teoria da Justiça*, a defender o dever de obedecer a uma lei mesmo que esta seja injusta, afirmando que ela é legitimada pela equidade do processo deliberativo –, considerando que é injusta toda a concepção que “recuse por princípio toda a contestação posterior ao contrato” (IDEM, *Ibidem*, p. 109), inviabilizando assim toda a possibilidade de contestação, de revolta ou revolução.

A autora contesta ainda o fundamento moral do argumento do *maximin* e da leitura que do mesmo Ricoeur faz a partir da Regra de Ouro. Com efeito, ao contrário da Regra de Ouro, orientada “para o outro”, o argumento do *maximin* “pressupõe que é o «eu» que, em situação de incerteza e de risco, põe os elementos da escolha e que, por medo de arriscar o seu próprio futuro e por interesse pessoal, optará efectivamente pela teoria *rawlesiana* mais do que pelo utilitarismo [... Assim], podemos perguntar-nos se, ao inverter o acento da Regra de Ouro, o argumento do *maximin* ainda conserva todo o seu alcance ético e se ele não se volta de novo para uma forma de utilitarismo «para si» ” IDEM., *Ibidem*, p. 114). Quanto à regra da unanimidade, que deve reger a discussão da situação original, Francoise Mies, recorda o excerto de Ricoeur onde este afirma que “o princípio da diferença selecciona a situação mais igualitária que seja compatível com a regra da unanimidade” (Paul Ricoeur, «Après Théorie de la justice de John Rawls», in IDEM, *Le juste*, p. 107), para, logo de seguida, acentuar que o princípio da unanimidade reflecte a lógica dos mais favorecidos, uma vez que, se o mais desfavorecido dá o seu acordo ao princípio da diferença, convencido de que por ele “tira o máximo das desigualdades”, há que esclarecer que esse máximo é “o máximo tolerado pelos mais fortes”. Por sua vez, se o mais favorecido dá o seu acordo, é porque sabe que não pode obter mais vantagens sem pôr em risco a ordem social que lhe possibilita o usufruto das vantagens que já possui. Assim, considera a autora que “a teoria rawlesiana está de facto submetida ao consentimento dos mais favorecidos” (Francoise Mies, «Théorie de la justice de Rawls selon Ricoeur. Une lecture éthique optimiste », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Éditeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 115).

Francoise Mies conclui a sua dissertação sobre o carácter precário da tese ricoeuriana relativa à existência de um fundamento ético oculto na teoria da justiça de Rawls, recordando que, se de acordo com o que acabámos de dizer, isto é, que é o medo da não cooperação e da revolta dos mais desfavorecidos que leva os mais favorecidos a concordarem com o princípio da maximização da parte mínima, Rawls acaba por dar prioridade à paz social sobre a justiça, esvaziando assim, “do seu sentido a justiça, à qual é suposto a negociação conduzir”. (IDEM, *Ibidem*, p. 116).

(interesses, desejos, tendências) e, como tal, de toda a referência a fins e a valores, se apresenta como destituída de implicações teleológicas, na situação original de Rawls, o sujeito tem interesses terrenos, embora não saiba de que forma é que eles efectivamente se revestem³⁷. Assim, porque com interesses, “os parceiros devem não somente ser pessoas livres e racionais, mas pessoas preocupadas em promover os seus próprios interesses”³⁸. No fundo, eles, sob pena de, de outra maneira, o exercício da liberdade não passar de uma reivindicação vazia, sabem aquilo que todo o ser racional é suposto desejar possuir, nomeadamente os bens sociais primários, bens como “direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimento e riqueza”³⁹. Desta forma, a abordagem rawlsiana da justiça, abordagem que se pretende puramente deontológica, não é isenta de considerações de ordem teleológica, uma vez que, como se verifica, elas estão já presentes na situação original.

Em segundo lugar, Ricoeur nota que, ao contrário do que se verifica entre os dois princípios de justiça, que se acham seriados lexicalmente, a ordenação que prevalece na obra é uma ordenação *circular*, ordenação que é, em todo o caso, característica de qualquer reflexão ética⁴⁰. Com efeito, Rawls apresenta, define e caracteriza os dois princípios de

³⁷ Cf., IDEM., « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 79. Sobre esta matéria, John Rawls diz o seguinte: “parto do princípio de que as partes se vêem a si mesmas como sujeitos livres que têm interesses e objectivos fundamentais, em nome dos quais julgam legítima a formulação de reivindicações dirigidas aos outros, relativas à concepção da estrutura básica da sociedade [...] Na posição original as partes não conhecem as formas concretas que estes interesses tomam; mas admitem que os possuem ...”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 131.

³⁸ Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 79.

³⁹ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 90. Diz Rawls que, “quanto aos bens primários, como ficou dito, são bens que supostamente um sujeito racional deseja, sejam quais forem os seus outros desejos. Independentemente dos seus outros planos individuais, concretos e detalhados, partamos do princípio que há diversas coisas, das quais ele preferirá ter uma quantidade maior do que uma quantidade menor. Quando dispõem de uma maior quantidade destes bens, os sujeitos podem normalmente ter a certeza de um maior sucesso no desenvolvimento das suas intenções e na prossecução dos seus fins, sejam eles quais forem. Os bens sociais primários são, para utilizar categorias genéricas, direitos e liberdades, oportunidades e poderes, rendimento e riqueza”. IDEM, *Ibidem*, p. 90.

⁴⁰ Cf., Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM., *Le juste*, p. 88. A ordem seguida por Rawls na demonstração dos seus princípios da justiça não é, segundo Ricoeur, linear, mas circular, de uma circularidade que, porém, faz lembrar o círculo hermenêutico. Com efeito, a construção de princípios de justiça equitativos, pressupõe uma situação que, à partida, é ela mesma já equitativa. É nestes termos que Johann Michel sintetiza esta questão da circularidade, de acordo com a qual, do ponto de vista de Ricoeur, Rawls pressupõe uma pré-compreensão dos princípios à elaboração processual dos mesmos. “A circularidade consiste nisto: de um lado, para que a posição original seja equitativa, é preciso conhecer previamente os princípios rawlsianos da justiça. Por outro lado, para que os princípios construídos sejam justos, é preciso que a posição original também o seja. A ordem da demonstração é, pois, falsamente linear. Mas isso é, para Ricoeur uma virtude, na medida em que a dimensão processual não pode (e não deve) ser independente de todo o pressuposto respeitante ao «bem»” Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 396.

justiça – princípios que “são os que seriam aceites por pessoas livres e racionais, colocadas numa situação inicial de igualdade e interessadas em prosseguir os seus próprios objectivos, para defender os termos fundamentais da sua associação”⁴¹ – antes, quer da análise das circunstâncias da escolha, nomeadamente do tema do véu de ignorância, quer da demonstração de que esses princípios são os únicos racionais⁴².

Encontramo-nos, pois, perante uma estranha ordem de razões, ordem onde, se por um lado, os princípios de justiça são definidos e apresentados antes de ser dada a prova de que esses é que seriam os princípios escolhidos na situação original, por outro lado, o acordo inicial deve ser antecipado, para que a formulação dos mesmos princípios faça sentido. Esta situação, se por um lado pode pretender significar que “a teoria é postulada como um todo, independentemente de qualquer ordenação realmente serial que implique a formulação dos dois princípios, a situação original, «o véu de ignorância» e a escolha racional”⁴³, por outro lado, e esse é o ponto que aqui nos importa, mostra que a definição processual de justiça não constitui uma teoria independente, mas antes se baseia numa certa pré-compreensão do justo, que nos permite definir e interpretar os dois princípios de justiça, antes que se tenha provado que esses é que seriam os princípios escolhidos na situação original, sob o “véu de ignorância”⁴⁴.

Esta ideia, ou melhor esta suspeita de que há um princípio moral a reger o processo artificial de construção da justiça em Rawls, Ricoeur vê-a confirmada pelo papel que na demonstração desempenha o argumento do *maximin*, argumento que ensina que na escolha em situações de incerteza, devemos optar por princípios que potenciem a maximização da parte mínima, isto é, que conduzam a que em situações de partilha desigual, o aumento das vantagens dos mais favorecidos seja igualmente acompanhado pela diminuição das desvantagens dos menos favorecidos⁴⁵. Afirmando claramente que o seu “objectivo é

⁴¹ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 33.

⁴² Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, pp. 88, 89. A esse respeito, diz Ricoeur que, “o leitor pode ficar surpreendido com o facto de os princípios de justiça serem definidos e até desenvolvidos (§ 8-12) antes do exame das circunstâncias da escolha (§ 20-25), por conseguinte, antes do tratamento temático do «véu da ignorância» (§ 24), e, de modo mais significativo, antes da demonstração de que estes princípios são os únicos racionais (§ 26-30). Isto não impede Rawls de caracterizar antecipadamente os dois princípios de justiça como aqueles que seriam escolhidos na situação original”. IDEM, *Ibidem*, pp. 88-89.

⁴³ IDEM, *Ibidem*, p. 89.

⁴⁴ Cf., IDEM, « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 90.

⁴⁵ Cf., John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, pp. 81-84 e 132-138. Cf., também, Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in Id., *Le juste*, pp. 89-94. Quanto a nós, referimo-nos já a esta questão no ponto 1.3.3, do capítulo III deste trabalho.

produzir uma teoria da justiça que represente uma alternativa ao pensamento utilitarista em geral e, portanto, às suas diversas versões”⁴⁶, Rawls, que pretende efectivamente demarcar-se do conceito utilitarista de justiça, encontra na regra do *maximin* um fundamento adequado para a escolha dos seus dois princípios da justiça⁴⁷. Com efeito, de acordo com palavras de Ricoeur, “ele apresenta o argumento [o argumento do *maximin*] como um procedimento heurístico que permite conceber os dois princípios como uma solução *maximin* do problema da justiça social”⁴⁸. É que entre partilhas desiguais, há uma que é mais justa do que todas as outras. E essa “é aquela em que todo o acréscimo de vantagens dos mais favorecidos é compensado por uma diminuição das desvantagens dos menos favorecidos”⁴⁹. De acordo com este princípio, os parceiros, desconhecendo na situação original qual será a sua posição futura na sociedade, procurarão, racionalmente e por precaução, maximizar a parte mínima. Com efeito, manda o bom senso que numa situação de incerteza e desconhecendo aquela que nos vai caber, se maximize a pior e não a melhor parte. Neste sentido, acautelando um futuro que é incerto, este princípio é susceptível de trazer um certo conforto psicológico ao sujeito, uma vez que, imaginando ele que na sociedade real irá fazer parte do grupo dos menos favorecidos, ele sabe que, apesar de tudo, pode daí retirar alguma vantagem. Por outro lado, imaginando-se na situação dos mais favorecidos, ele reconhece que maiores desigualdades ameaçariam os seus privilégios, uma vez que o descontentamento dos mais desfavorecidos se traduziria numa menor cooperação, conduzindo a situações de instabilidade social, como protestos, greves e mesmo revoltas. Compreende-se assim que, em situações de incerteza, haja toda a vantagem em adoptar os princípios da justiça de Rawls.

No fundo, com o argumento do *maximin*, Rawls propõe-se refutar o princípio utilitarista, segundo o qual a realização do maior bem para um maior número justifica que se sacrifiquem alguns indivíduos ou grupos desfavorecidos. Na base deste princípio está, e Ricoeur sabe-o bem, o vício de raciocínio que consiste em extrapolar para a sociedade em geral um princípio que é válido para o indivíduo⁵⁰. Com efeito, são coisas diferentes dizer-

⁴⁶ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 40.

⁴⁷ Procedemos à identificação dos dois princípios da teoria rawlsiana da justiça, no ponto 1.3.3., do capítulo III deste trabalho.

⁴⁸ Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 91.

⁴⁹ IDEM, « Le juste entre le légal et le bon », in Paul Ricoeur, *Lectures I*, p.187.

⁵⁰ Rawls afirma que, “a via natural para o utilitarismo (ainda que não a única) consiste em adoptar para a sociedade como um todo o princípio da escolha racional que se aplica a um sujeito isolado”. John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 44.

se que um indivíduo poderá ter de sacrificar um prazer imediato, tendo em vista a realização posterior de um prazer maior, e que o sacrifício de uma minoria poderá ser requerido para a satisfação da maioria.

Ora, parecendo ser um argumento técnico, o argumento do *maximin*, ao defender que em toda a partilha desigual é a sorte dos mais desfavorecidos que deve ser tomada como pedra de toque da equidade da partilha, é, na verdade, um argumento moral. É, di-lo Ricoeur, um argumento “dirigido contra aquilo a que chamo, com Jean-Pierre Dupuy, o princípio sacrificial que retoma a lógica do bode expiatório. Portanto, [continua Ricoeur], a meu ver o argumento é um argumento moral, e, mais do que isso, um argumento de tipo kantiano: segundo o princípio sacrificial, alguns indivíduos são tratados como meios e não como fins em si mesmos, com vista ao pretensio bem do todo. Somos assim dirigidos para a segunda formulação do imperativo categórico, e, para lá dela, para a regra de ouro: «não faças aos outros o que não queres que te façam a ti»”⁵¹.

Mas esta interpretação do argumento *maximin* como argumento moral pode ser detectada, desde logo, a partir da página inicial de *Uma Teoria da Justiça*. Com efeito, aí Rawls, logo após haver exposto a ideia já nossa conhecida de que a “justiça é a primeira virtude das instituições”, da mesma maneira que a verdade o é para os sistemas de pensamento e ainda de haver referido que tal como as teorias falsas devem ser corrigidas ou rejeitadas, assim também as instituições e as leis que se revelarem injustas, deverão ser modificadas ou abolidas, afirma que, “cada pessoa beneficia de uma inviolabilidade que decorre da justiça, a qual nem sequer em benefício do bem-estar da sociedade como um todo poderá ser eliminada. Por esta razão, a justiça impede que a perda da liberdade para alguns seja justificada pelo facto de outros passarem a partilhar um bem maior”⁵².

Em face destas constatações, Ricoeur é de opinião que na obra de Rawls há uma mediação entre as tendências *ética* e *processual* da sua teoria da justiça, isto é, entre o “reconhecimento de um pressuposto ético e a tentativa para libertar a definição processual da justiça de qualquer pressuposto respeitante ao bem e até à justiça”⁵³. Essa mediação encontra-se no conceito de “convicções reflectidas”. Esta expressão é introduzida por Rawls no § 4 de *Uma Teoria da Justiça* quando, após apresentar os princípios de justiça como aqueles que seriam escolhidos por pessoas racionais situadas em posição de

⁵¹ Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 92.

⁵² John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 27.

⁵³ Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, p. 93.

igualdade e que, desconhecendo as vantagens ou desvantagens decorrentes de contingências naturais ou sociais, se preocupam em promover os seus interesses, afirma que, “há, no entanto, outra forma de justificar uma descrição concreta da posição inicial. Consiste ela em saber se os princípios que serão escolhidos se adequam às nossas convicções reflectidas sobre a justiça ou as alargam de forma aceitável”⁵⁴.

As convicções reflectidas, nas quais depositamos inteira confiança, oferecem-nos uma espécie de pré-compreensão intuitiva relativamente à injustiça e à justiça. Porém, como o nosso sentido de injustiça é, normalmente, menos falível do que o de justiça,⁵⁵, especialmente para situações em que é preciso decidir sobre a “correcta distribuição da riqueza ou da autoridade”, há que procurar um meio de dissipar as nossas dúvidas. Ora, é aí que, sem se substituírem às convicções reflectidas, mas articulando-se com elas, tomam lugar os argumentos racionais. Com efeito, diz Rawls que, “qualquer interpretação da posição inicial deve pois ser analisada pela susceptibilidade dos respectivos princípios para se acomodarem com as nossas convicções mais profundas e, simultaneamente, pela capacidade que têm de nos fornecerem uma orientação nos casos em que ela é necessária”⁵⁶

Em situações de dúvida Rawls reconhece, de facto, a necessidade de se proceder a um ajustamento mútuo entre convicção e teoria, tendo em vista alcançar-se uma situação de *equilíbrio reflectido*. Efectivamente, considera que, “alterando por vezes as condições em que o contrato se realiza e, por outro outras, alterando as nossas posições e adequando-as aos princípios, acredito que acabaremos por obter uma definição da situação original que, simultaneamente, seja expressão de condições razoáveis e permita a obtenção de princípios que se adequem às nossas posições, devidamente ponderadas. Designo esta situação por equilíbrio reflectido”⁵⁷. Há equilíbrio porque finalmente os nossos princípios e os nossos juízos acabam por coincidir. Este equilíbrio é reflectido, porque é o resultado de uma reflexão, uma vez que tanto conhecemos os princípios a que os nossos juízos se conformam, como as premissas de que derivam.

Considerando que na expressão “convicções reflectidas”, o qualificativo reflectido, que significa aberto à crítica e à argumentação, tem tanto peso como o substantivo

⁵⁴ John Rawls, *Uma Teoria da Justiça*, p. 39.

⁵⁵ Na verdade, se, por exemplo, não temos nenhuma dúvida em afirmar que “a intolerância religiosa e a discriminação racial são injustas”, já não temos o mesmo grau de segurança quando se trata de decidir da correcta repartição da riqueza ou da autoridade. Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 39.

⁵⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 39.

⁵⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 39.

“convicções”, Ricoeur é de opinião que esta ambiguidade que no fundo percorre todo o livro de Rawls, é, de alguma maneira, expressão do papel ambíguo dos argumentos racionais em ética. Com efeito, pergunta-se, “será que estes [os argumentos racionais] se podem substituir às convicções antecedentes em favor da invenção de uma situação hipotética de deliberação? Ou será que a sua função é a de esclarecer, de forma crítica, as convicções antecedentes? Rawls parece esforçar-se por *to have the best of both worlds*: a saber, poder construir uma concepção puramente processual da justiça sem perder a segurança oferecida pelo equilíbrio reflectido entre convicção e teoria”⁵⁸.

Assim, portanto, consciente de que a dupla abordagem do justo como desejo de uma vida boa e de uma cidade feliz, ou como conjunto de regras, conduz a dois discursos, ora sobre o bom e o justo, ora sobre o bom e o legal, Ricoeur recusa essa visão dicotómica e, dialectizando ambos os pontos de vista, situa o justo entre o legal e o bom. Ao assim proceder, realiza-se a aproximação entre a perspectiva teleológica da ética aristotélica, que visa o bom e a perspectiva deontológica da moral kantiana que, pelo recurso à norma, se propõe a interdição do mal⁵⁹.

Deste ponto de vista, portanto, se é certo que a norma moral, de natureza formal e universal, se apresenta com um carácter obrigatório, não é menos certo que, uma vez que o direito não prolifera no vazio, o sentido do justo radica em sentimentos pré-jurídicos, uma vez que, como acentuámos, é a indignação face ao mal que leva à entrada no universo das regras. Assim, pois, o justo, que partindo do contexto vivencial, visa uma pluralidade de bens e de pessoas a respeitar é simultaneamente o desejo do bem e a universalidade das regras. Por isso nenhuma das abordagens do justo que aqui tentámos, seja a abordagem teleológica, seja a deontológica, se basta a si mesma. Pelo contrário, corrigindo cada uma delas os efeitos perversos da outra, elas supõem-se e apoiam-se, possibilitando ao mesmo tempo a esperança de uma cidade feliz e a universalidade dos princípios da justiça.

A partir de agora, Ricoeur vai dar o passo que lhe permite elevar-se para o terceiro patamar da avaliação moral da acção: a sabedoria prática. É que na pessoa humana não se

⁵⁸ Paul Ricoeur. « Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? A propos de la théorie de la justice de John Rawls », in IDEM, *Le juste*, pp. 95-96.

⁵⁹ Sobre a proposta ricoeuriana de situar a justiça a meio caminho entre o bom, na perspectiva herdada da ética aristotélica e o legal, na linha da deontologia kantiana, diz Johann Michel, caracterizando ambos os conceitos, que: “o «bom» inscreve-se numa perspectiva *teleológica* herdada do aristotelismo: «visar a vida boa» em instituições justas. É aqui que o *phatos* da lamentação encontra o seu lugar, sem, porém, reduzir o *telos* da justiça. Por sua vez, o «legal» inscreve-se numa perspectiva *deontológica*, herdada do kantismo, pela qual a concepção das relações políticas e jurídicas é colocada sob a ideia de conformidade à lei” Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 386.

podem dissociar a capacidade de responsabilidade, que a torna digna de estima, e a fragilidade ou vulnerabilidade, que a torna digna de respeito. Juntos, a estima de si mesmo e o respeito de si, definem a dimensão ética e moral da ipseidade, uma vez que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica, ou seja, como sujeito de direito.

No juízo, porém, que é inseparável desta ideia de um sujeito capaz de estima e de respeito, e ainda em virtude da vinculação que vimos estabelecer-se entre a moral e a ética, cruzam-se os dois discursos sobre o justo a que nos reportámos, consoante ele é tomado do ponto de vista do bom ou do ponto de vista do legal. Este facto é particularmente visível no juízo moral em situação, isto é, naquelas situações em que a aplicação da norma moral a situações concretas, conduz a conflitos práticos, isto é, a conflitos para cuja resolução a sabedoria prática, guiada por convicções fortes, impõe o recurso da norma moral à intenção ética, isto é, à “intenção da vida boa com e pelos outros em instituições justas”. Entre a intenção ética e a norma moral gera-se assim um espaço de tensão, de tensão viva, mas ao mesmo tempo produtiva, uma vez que, sem se imobilizar num impasse, a consciência do decisor, guiada pela convicção, formada em diálogo e com o conselho de homens e de mulheres reputados de mais sábios⁶⁰, abre-se e empenha-se na procura de uma solução.

Assim postas as coisas, consciente da dicotomia que se verifica entre as abordagens teleológica e deontológica do juízo moral e da justiça, Ricoeur, recusando-se a ficar encerrado nessa oposição, considera que o sentido de justiça, que tem a sua raiz na aspiração a uma vida boa e que encontra a sua formulação racional mais ascética no formalismo processual, só acede à plenitude concreta no estádio da aplicação da norma a casos concretos, no exercício do juízo moral em situação⁶¹. Na verdade, aquilo que mais preocupa Ricoeur são as situações que, de alguma maneira, têm a ver com o trágico da acção, uma vez que, a esse nível, a consciência vê-se confrontada, no mais íntimo de si mesma, com a tomada de decisões singulares em clima de incerteza e de grave conflitualidade. É assim que, tomando a instituição judicial como referência privilegiada da sua reflexão sobre a justiça, uma vez que nela vê-se expressa “a exigência de conduzir a ideia de justiça até à fase terminal do processo, onde o direito é tomado aqui e agora”⁶², e recusando quer a ideia de uma aplicação mecânica da norma a um caso determinado, quer

⁶⁰ Id., *Soi-même comme un autre*, p. 318.

⁶¹ Cf., IDEM., « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, pp. 25, 26.

⁶² IDEM, *Ibidem*, p. 25.

a ideia de uma concepção discricionária do pronunciamento da sentença pelo juiz, o autor – no quadro da sabedoria prática e perante aqueles ”casos” em que as circunstâncias ou a consciência pesam e exigem “algo mais”, que a lei, no seu carácter abstracto e geral não pode dar – procede à recuperação “da virtude aristotélica da *phronesis*, reinterpretada por Heidegger e Gadamer”⁶³, considerando então que, “com a *íntima convicção* termina o percurso de busca da justiça, iniciado na aspiração a viver em instituições justas, e ratificada pela regra de justiça cujo formalismo processual garante a imparcialidade”⁶⁴.

A partir do momento em que o Estado retirou aos indivíduos a possibilidade de efectuarem a justiça pelas suas próprias mãos, entregando esse poder a decisores especializados, os juízes nos tribunais, o acto de julgar com justiça e equidade⁶⁵, tendo como horizonte último a segurança e a paz social, tem como finalidade próxima “cortar o conflito”, pondo assim fim à incerteza.

Porque em falta, neste mundo onde tantas vezes o que parece prevalecer é a injustiça, a justiça – indispensável à boa convivência, à liberdade e à paz – que se reclama, que se deseja e pela qual se luta, não é um conceito unívoco, assumindo, pelo contrário, como vimos, ao nível onde se forma o acto de julgar, diferentes configurações, que se não excluem, mas se complementam. Assim, sem deixar de afirmar o primado ético do bem e do desejo de uma vida realizada e boa, com outros em instituições justas, Ricoeur reconhece que o mal, a violência ou a orientação totalitária (que é uma perversão da felicidade), exigem a criação de regras que limitem o poder. Desta maneira, tem lugar o trânsito da intenção ética para uma concepção moral que não é, apesar de tudo, um empobrecimento da ética, mas a exigência de universalidade do desejo ético de vida boa. Esta exigência, que se apresenta primeiramente como uma regra formal, uma vez que não diz o que se deve fazer nesta ou naquela situação particular, aponta, porém, o critério geral a que toda a acção se deve submeter: o de que a sua máxima seja universalizável, isto é,

⁶³ IDEM, *Ibidem*, p. 24.

⁶⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 24.

⁶⁵ Considerada em abstracto, a obediência à regra da justiça impõe, por um lado, que sejam tratados de modo semelhante os casos semelhantes e, por outro, que cada um receba aquilo que lhe é devido nas partes desiguais. Ora, a equidade é uma espécie de correctivo da lei, para aqueles casos ou que ficam omissos pelo legislador, ou para os quais não há uma lei geral que se lhes aplique com rectidão, ou ainda para aqueles onde, por se pronunciar de modo absoluto, o legislador errou. Nesta medida, enquanto permite proceder a rectificações na lei a partir de situações concretas, e na função singularizante que a aproxima da *phronesis*, a equidade – que Ricoeur também identifica como “o outro nome do sentido de justiça, atravessado pela prova dos conflitos suscitados pela aplicação da regra da justiça” – apresenta-se como um remédio para a justiça legal. Cf., sobre a relação entre a justiça e a equidade, IDEM, *Soi-même comme un autre*, pp. 304, 305. Ver também, o que sobre essa matéria nós próprios dissemos nos pontos III – 1.4.1. e III – 1.4.2, deste trabalho.

válida para todos os homens e em todas as circunstâncias. Assim exposta, a norma moral de uma moral deontológica, reveste-se de um carácter obrigatório.

Apesar do acento posto nas exigências de universalidade e de obrigatoriedade da moral, isto não significa, como se sabe, que estejamos perante uma concepção puramente processual da justiça, uma vez que o sentido do justo enraíza em sentimentos pré-jurídicos. Com efeito, não vimos nós que é a indignação face ao mal que nos conduz à entrada na problemática das regras de justiça? Finalmente, e para além do mais, ao nível do juízo moral em situação, a convicção em que se funda a justiça como equidade supõe, em última instância, o recurso da norma à intenção ou ao sentido vivo da ética, expresso no desejo de viver bem, com e para os outros, em instituições justas.

Procedendo à substantivação do adjectivo justiça, no final do prefácio a *Le juste* e depois de referir que o termo justo⁶⁶, se aplica tanto a pessoas como a acções e a instituições, uma vez que de todas elas se pode dizer que são justas ou injustas, Ricoeur sintetiza o seu ponto de vista a respeito das diferentes acepções de que, como vimos, o termo se reveste, dizendo que, “no plano teleológico da aspiração a viver bem, o ser justo é esse aspecto do ser *bom* relativo ao outro. No plano deontológico da obrigação o ser justo identifica-se com o ser *legal*. Resta conferir um nome ao que é ser justo no plano da sabedoria prática, em que se exerce o juízo em situação; proponho a resposta: o ser justo já não é então o ser bom nem o ser legal, é o ser *equitativo*. Ser equitativo é a figura de que a ideia de justiça se reveste nas situações de incerteza e conflito ou, para dizer tudo, sob o regime vulgar ou extraordinário do *trágico da acção*”⁶⁷.

No fundo, se nenhuma das abordagens do justo aqui tratadas subsiste só por si, sozinha, uma vez que há sempre situações e resistências que impõem a passagem à outra, cada uma delas, ao corrigir as insuficiências, as limitações e os efeitos perversos da outra, abre espaço à esperança, à esperança na construção de uma cidade feliz.

⁶⁶ Na língua portuguesa, ao contraio do que acontece em francês, não há o hábito de substantivar os adjectivos.

⁶⁷ IDEM, « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, p. 27.

2. O PROCESSO JURÍDICO E O ACTO DE JULGAR: JUSTIÇA NÃO É VINGANÇA

No texto *Autonomie et vulnérabilité*, constante de *Le juste 2*, Paul Ricoeur faz notar, a certa altura, que todo o direito, no fundo, “assenta no ganho obtido pela palavra sobre a violência”¹. A articulação desta ideia que, de resto, naquele texto o autor apresenta sob a forma de uma pergunta claramente retórica, com aquilo que é dito na parte inicial de *Le juste*, permite-nos pensar que a publicação de *Le juste* e de *Le juste 2*, o primeiro em meados da última década do século XX e o segundo nos anos iniciais do séc. XXI, constitui a transição, no pensamento do autor, “de uma reflexão sobre o «mal político» para uma meditação sobre o horizonte da paz”².

Ricoeur apercebe-se que, contrariando a tradição filosófica que desde Platão e Aristóteles e passando por, entre outros, Kant, Fichte, Hegel e mesmo Marx, sempre concedeu ao tema do direito um lugar importante, o séc. XX, “o horrível séc. XX” – talvez devido ao eclodir, no seu seio, da violência em termos de uma brutalidade nunca antes vista – privilegiou a problemática ético-política da violência e da guerra, deixando na penumbra a problemática jurídica, mais centrada na determinação das “condições da paz”³. Trata-se, pois, para Ricoeur, de quebrar o silêncio que, de uma maneira geral, a filosofia do séc. XX manteve sobre o problema do direito, e é assim que, diz o nosso filósofo, é “com o sentimento de resistir a uma corrente encorajada pelo espírito do tempo que, desde há alguns anos, impus a mim mesmo conceder os seus direitos ao direito, fazer justiça à justiça”⁴.

Propondo-se, pois, “fazer justiça à justiça” e conceder ao direito os seus direitos, Ricoeur, que contrariando as posições do positivismo jurídico, abre o direito ao horizonte do justo e do injusto, anuncia, no magnífico prefácio que escreveu para *Le juste*, que pensar o justo e pensar o jurídico “apreendido sobre os traços do judiciário, oferecia ao filósofo a oportunidade de reflectir sobre a especificidade do direito, no seu lugar próprio, a meio caminho entre a moral e a política”⁵. Esta ideia é importante, uma vez que, como

¹ IDEM, « Autonomie et vulnérabilité », in IDEM, *Le juste 2*, p. 89.

² Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 442.

³ Cf., IDEM, « Avant-propos », in IDEM, *Le juste*, p. 8.

⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 9.

⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 9.

refere Guy Rommel, “ao afirmar a continuidade da ética, do direito e da política, Ricoeur valoriza ao mais alto nível o direito, assegurando-lhe um *Sitz im Leben* (enraizamento na vida) e uma pertinência social”⁶. Desta forma, reafirma também Ricoeur o propósito de, atento à situação concreta dos homens e das mulheres que agem, sofrem e fazem sofrer, enraizar o seu pensamento jurídico no trágico da vida. De facto, frente de acção do homem contra o mal e, mais especificamente ainda, contra a violação criminosa das normas reguladoras do equilíbrio na interacção social, que constituem o direito, a acção do sistema institucional da justiça – que se desenrola a partir dos pólos da queixa e da acusação contra um presumível culpado e de um terceiro, o juiz, que decidirá em função do direito – deverá tentar o “equilíbrio impossível” não tanto, talvez, entre o crime e a punição, mas entre a responsabilidade imputável e a vitimidade, isto é, a fragilidade a proteger.

São, com efeito, os conflitos e a violência entre os homens que provocam a necessidade da intervenção da justiça que, concebida nos seus sentidos jurídico e judiciário, Ricoeur, em *Le juste entre le legal et le bom* – após enumerar todo um conjunto de aspectos ou de dimensões, como as *circunstâncias da justiça*⁷, os *canais da justiça*⁸ e os *argumentos da justiça*⁹ –, define como “a ideia reguladora que preside a esta prática complexa, que envolve determinados conflitos típicos, procedimentos codificados, confrontação regulada de argumentos e, enfim, a pronúncia de uma sentença”¹⁰.

Percorrendo a sequência que da norma legal, passando pelo processo, vai até à sentença, Ricoeur considera que o justo, apreendido sobre os traços do judiciário, oferece uma excelente ocasião e uma via privilegiada de acesso à especificidade do direito. É assim que em o *Acto de julgar*, texto constante de *Le juste*, numa espécie de fenomenologia do acto mesmo de julgar, o autor parte dos diferentes sentidos usualmente conferidos à palavra julgar, sentidos como “opinar”, “avaliar”, “ter por verdadeiro”, “tomar

⁶Guy Rommel, « Continuité éthique et politique de l’acte judiciaire de juger », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice au Droit*, p. 216.

⁷ A respeito das circunstâncias da justiça, Ricoeur diz que, “é preciso recordar que nós recorremos à justiça quando pedimos a uma instância superior para decidir entre reivindicações, entre interesses ou entre direitos opostos”. Paul Ricoeur, « Le juste entre le legal et la bom », in *Lectures 1, autour du politique*, p.176.

⁸ Designando o próprio aparelho judiciário, os canais da justiça envolvem, para além do corpo constituído de leis escritas, os tribunais, os juízes, bem ainda como um corpo policial capaz de “impor uma decisão da justiça pelo emprego da força pública”. IDEM, *Ibidem*, p.176.

⁹ Sobre os argumentos da justiça Ricoeur considera que eles recordam que ela é uma parte da actividade comunicacional e que “a confrontação de argumentos num tribunal constitui um exemplo notável do emprego dialógico da linguagem”. IDEM, *Ibidem*, p.176.

¹⁰ IDEM, *Ibidem*, pp. 176-177.

posição”, para aceder ao sentido propriamente judiciário do termo¹¹, que significa “sentenciar na qualidade de juiz¹², interrompendo e pondo ponto final ao jogo e contra jogo dos argumentos¹³. A questão que entretanto se coloca, é a de saber em que circunstâncias e sob que condições é que o acto judiciário de julgar pode ser considerado autorizado e competente.

Considerando o aparelho judiciário, “definido pela sequência leis-tribunais-juizes-sentença”¹⁴, Ricoeur aponta quatro condições para que possa haver um acto judiciário de julgar autorizado e competente. São elas:

- 1 – A existência de leis escritas;
- 2 – A presença de um quadro institucional: tribunais, tribunais superiores, etc.;
- 3 – A intervenção de pessoas qualificadas, competentes, independentes, que dizemos encarregadas de julgar;
- 4 – Por fim, o correr da acção constituída pelo processo [...], de que a pronúncia do júízo constitui o ponto terminal¹⁵.

Com estas condições pretende-se assegurar, entre as partes em conflito, a justa distância e a imparcialidade que são indispensáveis a um julgamento justo.

Quanto à existência de leis escritas, isto é, de um sistema jurídico que defina com clareza os delitos e estabeleça, de forma precisa, uma proporção entre crime e castigo, elas revelam-se indispensáveis à imparcialidade do julgamento e à protecção do acto de julgar da arbitrariedade seja do Estado, seja da instituição judicial, seja mesmo do próprio juiz.

O quadro institucional da justiça é constituído por diferentes instâncias. Desde logo o Estado, que, enquanto instituição distinta da sociedade civil, é detentor do monopólio da violência legítima. Depois está a própria instituição judiciária que, com os seus diferentes tribunais de primeira instância, de recurso, superiores, etc., se apresenta como independente e autónoma relativamente aos outros poderes do Estado, o legislativo e o executivo.

¹¹ É que, segundo Ricoeur, “o acto de julgar no quadro do processo recapitula todas as significações usuais: opinar, avaliar, ter por verdadeiro ou justo, enfim, tomar posição”. IDEM, « L’acte de juger », in IDEM, *Le juste*, p. 186.

¹² IDEM, *ibidem*, p.185.

¹³ Mesmo que diz Ricoeur, esse ponto final “seja provisório, tanto quanto, pelo menos, as vias de recurso se mantiverem abertas; mas haverá finalmente, em qualquer parte ou a qualquer momento, uma última sentença que sancionará a força pública”. IDEM, *Ibidem*, p. 187.

¹⁴ IDEM, « Le juste entre le legal et le bom », in IDEM, *Lectures 1, autour du politique*, p. 191

¹⁵ Cf., IDEM, « L’acte de juger », in IDEM, *Le juste*, pp. 186-187.

As pessoas qualificadas, isto é, competentes e independentes, “encarregadas de julgar”, são os juízes, em cuja figura a instituição judicial, enquanto terceira pessoa autónoma e independente relativamente às partes em conflito, adquire rosto humano. É que, “os juízes são homens como nós, mas elevados acima de nós para cortar conflitos ao cabo de provas qualificantes destinadas a concorrer para a aceitabilidade da sentença”¹⁶.

O “correr da acção” é constituído pelo processo judicial, do qual a sentença pronunciada pelo juiz constitui o ponto final. No processo, o debate entre as partes – que funciona como uma autêntica “luta de palavras: argumento contra argumento, sendo as armas iguais e as mesmas de um lado e do outro”¹⁷ – desempenha um papel central, uma vez que nele encontra a sua concretização o princípio do contraditório, princípio que é uma das peças angulares do direito. Tendo como função dirigir a causa pendente de uma situação de incerteza a um estado de certeza, o debate faz entrar em cena protagonistas diversos como o juiz, o acusador público, os advogados das partes e as próprias partes: litigante e interpelado. Ao debate segue-se a sentença, por meio da qual “é legalmente estabelecida a culpabilidade”¹⁸ e fixada a pena.

Entretanto, se é verdade que “em todas as subdivisões do direito – penal, civil, social, internacional – a procura da justiça surge em situações de conflito às quais o direito dá a forma de processo”¹⁹, entre o momento de incerteza inicial e a pronúncia da sentença, muita coisa se passa. E isso, desde logo porque, apesar da existência de um sistema de leis escritas e da existência de escalas de delitos e correspondentes sanções, a aplicação da lei, que é geral e abstracta, aos factos singulares e concretos, não é um acto mecânico do juiz. De facto, em *La conscience et la loi*, texto com que termina *Le juste*, Ricoeur reafirma que, “aplicar uma norma a um caso particular é uma operação extraordinariamente complexa, que implica um estilo de interpretação irreduzível à mecânica do silogismo prático”²⁰. A complexidade do acto de julgar é bem testemunhada por Pierre Hugonet que, em *La vérité judiciaire*, decompõe a tarefa delicada do juiz num conjunto de operações prévias ao acto de julgar. Tais operações são, basicamente, as seguintes: a) determinação da legitimidade do interesse do queixoso; b) qualificação exacta dos factos e dos contratos; c) escolha dos textos e dos princípios a aplicar; d) verificação das provas; e) apreciação da falta e das suas

¹⁶ Id., « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p.196.

¹⁷ IDEM, *ibidem*, p. 197.

¹⁸ IDEM, *ibidem*, p. 197.

¹⁹ IDEM, « Le juste entre le legal et le bom », in IDEM, *Lectures I, autour du politique*, p. 189.

²⁰ IDEM, « La conscience et la loi. Enjeux philosophiques », in IDEM, *Le juste*, p.217.

consequências; e) apuramento da responsabilidade de cada um; f) determinação dos prejuízos e das indemnizações devidas. Em cada uma destas operações, o juiz, refere o autor, “escolhe, mais ou menos livremente, de acordo com a sua consciência, entre duas ou mais soluções, frequentemente contrárias *e motiva* [fundamenta] *a sua escolha* no julgamento”.²¹

Assim, complexo, o processo, em cujo final um caso é colocado sob uma norma, é formado por duas tarefas, “entremeadas de interpretação”. Do lado do “caso”, trata-se de, a partir dos dados e dos argumentos apresentados, reconstituir, de forma plausível e verosímil, a sequência de factos, isto é, a história do que aconteceu e que agora, ao ser trazido para o âmbito da justiça, se tornou um caso judicial. Ora, revestindo-se de uma enorme delicadeza, esta tarefa não é nada fácil. Com efeito, “o debate, peça central de um processo, mostra bem quão difícil é dispor duma récita univocamente verdadeira do confronto entre duas versões rivais propostas pelas partes em litígio”²². Mas uma vez que nenhum caso é simplesmente exemplificação de uma regra, pelo que nem sempre é imediatamente visível que tal caso deva ser subsumido por tal regra, há que dizer, situando-nos agora do lado da norma, que, deste ponto de vista, a dificuldade não é menor, pelo que, aquilo “que denominamos qualificação de um acto litigioso resulta de um trabalho de interpretação aplicado à própria norma”²³. Por isso, o juízo em situação do juiz, juízo que deverá conduzir à aplicação da lei, situa-se na zona de intercepção daquelas duas vias de interpretação, “do lado dos factos e do lado da regra”.

Neste processo, que da investigação inicial deverá conduzir à tomada de decisão final pelo juiz, “a argumentação e a interpretação são inseparáveis”²⁴ e imprescindíveis. Com efeito, o princípio do contraditório, peça-chave do processo judicial, só ganha corpo no debate onde, como referimos, intervêm protagonistas diversos, nomeadamente as partes litigantes e o juiz perante quem as mesmas partes em litígio expõem as suas razões e

²¹ Cf. Pierre Hugonet, *La vérité judiciaire*, preface de Simone Rozes (Premier président de la Cour de Cassation), Litec (Librairies Techniques), Paris, 1986, pp. 38-40. Neste mesmo texto, Pierre Hugonet, refere-se à complexidade do acto de julgar dizendo, por exemplo, que, “para o profano, trata-se simplesmente de aplicar textos da lei ou de regulamentos a situações dadas, muito frequentemente idênticas [...] e se se trata de um delito ou de um crime, tudo parece ainda mais simples: basta aplicar um artigo do Código Penal a uma infracção estabelecida ou reconhecida... De facto, é algo totalmente diferente aquilo que acontece: Por um lado, o raciocínio jurídico, diferente do raciocínio matemático ou geométrico, não funciona como um mecanismo de relojoaria que, uma vez accionado, conduz automaticamente ao resultado pretendido. E isso não é porque o mecanismo seja defeituoso [...] o trabalho do juiz é muito mais complexo do que se pensa.” IDEM, *ibidem*, pp. 38,39.

²² Paul Ricoeur, « La conscience et la loi. Enjeux philosophiques », in IDEM, *Le juste*, p. 218.

²³ IDEM, *ibidem*, p. 218.

²⁴ IDEM, *ibidem*, p. 218.

esgrimem os seus argumentos²⁵, constituindo-se o acto de julgar, acto em que, segundo Guy Rommel, consiste “o produto principal da praxis jurídica”²⁶, como ponto de chegada dessa troca de argumentos²⁷, seguida de uma deliberação.

Este processo, que deverá levar o juiz a uma tomada de posição, decidindo-se pela aplicação a um caso concreto de determinadas leis, deverá, segundo Ricoeur, ser enquadrado pelos princípios de uma hermenêutica jurídica, que tome numa perspectiva dialéctica a articulação entre interpretação e argumentação.

De facto, com base no princípio geral que informa o seu pensamento, segundo o qual devem, tanto quanto possível, evitar-se as situações de radical separação entre pólos opostos, privilegiando-se antes uma dialéctica favorecedora daquilo que a unilateralidade e a antinomia excluem, Ricoeur demarca-se da concepção que vê a argumentação e a interpretação como paradigmas opostos, fechados sobre si e cegos um em relação ao outro, propondo antes o modelo de uma hermenêutica jurídica que, “centrada na temática do debate, requer uma concepção dialéctica das relações entre interpretação e argumentação”²⁸. Efectivamente, uma vez que o direito assenta num sistema de leis, cujo texto não pode deixar de ser lido e interpretado, tem sentido, em contra-corrente com o positivismo jurídico, a transposição “da dialéctica hermenêutica ricoeuriana, inspirada na sua teoria dos símbolos e dos textos, para o problema epistemológico posto pelo direito”²⁹. O próprio Ricoeur confessa que foi encorajado nesta iniciativa pela analogia que lhe pareceu existir “no plano epistemológico, entre o par interpretar/argumentar e no plano jurídico entre o par compreender/explicar”³⁰. Esta proposta e este projecto, Ricoeur delineou-os a partir da leitura que fez de R. Dworkin³¹ e de Alexy³² e Atienza³³.

²⁵ Procurando esclarecer aquilo que se deve entender por argumento jurídico, Guy Rommel, tomando como ponto de partida a definição de argumento do *Vocabulaire, technique et critique de la philosophie*, de A. Lalande, onde este é apresentado como “um raciocínio destinado a provar ou a refutar uma proposição dada”, define “um argumento jurídico como um raciocínio que visa estabelecer ou refutar uma proposição jurídica”, querendo com isto significar, “que uma facticidade dada se verifica em conformidade com a semiologia jurídica e constitui um estado de coisas jurídico, um *casus*, uma declinação de uma regra de direito”. Guy Rommel, « Continuité éthique et politique de l’acte judiciaire de juger », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice au Droit*, p.218.

²⁶ IDEM, *ibidem*, p. 216

²⁷ “A troca de argumentos no debate judiciário consiste, para um contraditor em desarranjar a sequência argumentativa inicial, demonstrando seja que, em conformidade com a semiologia jurídica, os estado de coisas alegado não está estabelecido, seja que ele não constitui a cópia conforme da regra invocada, seja que ele constitui a cópia conforme de uma outra regra do direito, mais favorável ao contraditor”. IDEM, *ibidem*, p. 219.

²⁸ Paul Ricoeur, « Interprétation et/ou argumentation », in IDEM., *Le juste*, pp. 164-165.

²⁹ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 432.

³⁰ Paul Ricoeur, « Interprétation et/ou argumentation », in IDEM., *Le juste*, p. 165.

³¹ Ronald Dworkin, *A Matter of Principles*, in Oxford University Press, 1985.

De Dworkin³⁴, que em oposição ao modelo positivista do direito³⁵ e a partir do modelo narrativo do texto literário, desenvolveu o seu pensamento jurídico, tomando os “casos difíceis” (*hard cases*), isto é, os casos inéditos, para os quais não há um enquadramento legal claramente definido, como ponto de partida, Ricoeur recebe a ideia da importância da interpretação, uma vez que, no exercício da sua competência de julgar, o juiz não pode deixar de efectuar múltiplas interpretações, seja dos factos, seja das leis, seja da relação das leis entre si, seja das relações entre as leis e a jurisprudência, seja da relação das leis com os princípios ético-políticos, etc. Em todo o caso, Ricoeur reprova a Dworkin a sua recusa em ter na devida conta, como complemento das suas análises ao processo da interpretação, a problemática da argumentação³⁶.

Da área da argumentação jurídica e sobretudo de Alexy e Atienza³⁷, discípulos de Habermas e que tomam a argumentação judicial como um caso especial da discussão prática normativa geral³⁸, Ricoeur recebe a ideia da importância da troca e da discussão

³² Robert Alexy, *Theorie des Juristischen Argumentation*, Suhrkamp, 1978, trad. Inglesa *A Theory of Legal Argumentation*, Oxford Clarendon Presss, 1989.

³³ Manuel Atienza, *Teoría de la Argumentación Jurídica*, Madrid, 1989.

³⁴ A análise de Ricoeur às teses de Dworkin consta do texto «Interprétation et/ou argumentation», incluído em *Le juste*, especialmente entre as pp. 163-171.

³⁵ Ricoeur sintetiza desta maneira os axiomas básicos do modelo positivista do direito: a) “as leis são consideradas editadas por alguém em posição de comando e são, portanto, identificadas pelo seu pedigree, constituindo a intenção do legislador um corolário deste primeiro axioma”; b) as leis “são ditas reger, disposições não equívocas”; c) “se nenhuma resposta à questão colocada parece estar contida no direito em vigor, então o juízo sobre o caso é remetido para o poder discricionário do juiz”. Cf., Paul Ricoeur, «Interprétation et/ou argumentation», in IDEM, *Le juste*, pp.166.

A refutação por Dworkin destas três teses do positivismo jurídico, passa pelas ideias seguintes: a) admitir que o sentido de uma lei resulta do seu pedigree, significa psicologizar o direito pelo recurso à noção pouco fiável de intenção, pelo que o sentido da lei deve antes ser procurado “no texto e nas conexões intertextuais e não na ordem de um legislador”; b) se fosse verdade que as leis são disposições unívocas, não haveria “dificuldade na aplicação de uma lei a um caso particular e, portanto, não haveria “casos difíceis”. Ora, o que acontece é que as leis “têm uma *open structure*, no sentido de um texto aberto sobre interpretações construtivas não previstas”, pelo que não há aplicação automática da lei, mas interpretação tanto da lei como do caso; c) quanto à ideia de os “casos difíceis serem remetidos para o “poder discricionário do juiz, apresentam-se duas possibilidades: ou a decisão é arbitrária, no sentido de fora da lei, ou “só entra no direito por meio da pretensão legislativa que ela reveste”, isto é, pela sua capacidade de abrir um precedente na história da jurisprudência. Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 166-167.

³⁶ Evidentemente que não é por falta de subtilidade argumentativa que Dworkin põe de lado o modelo geral da teoria argumentativa, até porque, reconhece Ricoeur, Dworkin é um “temível contestatário”. Tal posição fica antes a dever-se ao facto de Dworkin estar “bastante menos interessado na formalidade dos argumentos do que na sua substância e, acrescentamos já de seguida, na sua substância moral e política”. IDEM, *ibidem*, pp. 169, 170.

³⁷ Cf. Sobre estes autores IDEM, *ibidem*, pp. 172-184.

³⁸ As regras de “pragmática universal” a que toda a ética da discussão e, como tal, também, apesar das inevitáveis adaptações, a argumentação judiciária deve obedecer são, em síntese, as seguintes: a) “umas regulam a entrada em discurso, digamos o tomar a palavra: todos têm igual direito de intervir, a ninguém é interdita a fala (IDEM, *ibidem*, p. 174); b) “a acompanhar toda a discussão há ainda outras regras: cada um deve aceitar a exigência que lhe é feita de dar razões e, se possível, o melhor argumento, ou justificar a sua recusa. Esta constitui a regra geral da justificação” (IDEM, *ibidem*, p. 174); c) “outras regulam a saída da

regrada de argumentos, bem como do horizonte de rectidão³⁹ que todos os discursos e todos os parceiros que pretendem convencer através de argumentos, deverão ter em vista. A estes autores, porém, Ricoeur critica o facto de, presos ao formalismo da argumentação, não terem na devida conta a necessidade e o papel da interpretação no processo de decisão judicial.

A partir do confronto das posições de Dworkin e Alexy e Atienza, Ricoeur definiu a sua própria filosofia da prática judiciária, retirando cada uma dessas posições extremas do reduto em que se imobilizaram, fazendo-as interagir numa dialéctica viva e frutuosa. Por isso, diz Johann Michel que, “a episteme da prática judiciária não é nem uma «província» da crítica literária, nem da ética da discussão, mas uma província da hermenêutica crítica, da qual Ricoeur inventou a via e o modelo”⁴⁰, e na qual a argumentação e a interpretação são realidades inseparáveis: “a argumentação constitui a trama lógica e a interpretação a trama inventiva do processo que conduz à tomada de decisão”⁴¹.

Se bem que no debate, que tem lugar durante o processo judicial, caiba às partes a escolha dos argumentos a utilizar, há que ter presente que a troca de argumentos que então se verifica não é a troca de quaisquer argumentos. Com efeito, segundo palavras de Guy Rommel, “as partes esforçam-se uma por estabelecer, em conformidade com a semiótica jurídica, a existência de factos que devem constituir a cópia em conformidade com cada uma das articulações de uma disposição jurídica, a outra, por falsificar esses mesmo factos”⁴².

Relativamente às partes litigantes, o juiz, enquanto terceiro, deve desempenhar a sua função de forma neutral e com total autonomia e independência. Neste contexto, a

discussão: cada um deve aceitar as consequências duma decisão se as necessidades bem argumentadas de cada um são satisfeitas” (IDEM, *ibidem*, p. 174).

³⁹ Diz Ricoeur que “a universalização possível de um argumento é o que nele constitui a rectitude”. IDEM, *ibidem*, p. 174.

⁴⁰ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 443.

⁴¹ IDEM, «La conscience et la loi. Enjeux philosophiques» in IDEM, *Le juste*, p. 218. A presença necessária da interpretação e da argumentação no processo de tomada de decisão judicial é testemunhada, com a sua vasta experiência como advogado, por Pierre Hugonet, quando refere que, “nada garante que um litígio idêntico ulterior receba a mesma solução. Não é raro ver tribunais diferentes fazer do mesmo texto ou dos mesmos factos interpretações opostas e resolver o mesmo litígio com soluções contraditórias, sempre, porém, sob o controlo final do Supremo Tribunal de Justiça. Assiste-se então a lutas apaixonadas, já não entre os litigantes, mas entre os próprios juízes [...] Assim, sem que nenhum erro tenha sido cometido, os litigantes que perderam o seu processo, poderão ganhá-lo mais tarde ou em outro lugar, com o mesmo dossiê e as mesmas provas do seu direito”. Pierre Hugonet, *La vérité judiciaire*, p. 13.

⁴² Guy Rommel, « Continuité éthique et politique de l’acte judiciaire de juger », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, pp. 226-227.

palavra autonomia significa não apenas a ideia, hoje solidamente implantada nas democracias ocidentais, de independência do poder judicial face aos poderes legislativo e executivo mas, significa ainda que o juiz se situa entre as partes em confronto, a igual distância de uma e da outra, sem tomar o partido de uma ou da outra. Porém, embora o facto de a evidência intelectual que caracteriza a matemática se encontrar, naturalmente, ausente do discurso jurídico, e tendo ainda em conta que o acto de julgar “não se resume à aplicação silogística de princípios a uma realidade existente em si”⁴³, isto não significa que o acto de julgar ou, por outras palavras, “que o resultado daquilo que é qualificado de debate, seja aleatório”⁴⁴. Com efeito, refere Pierre Hugonet que “a verdade do julgamento depende antes de mais, com certeza, da verdade da coisa ou dos factos aos quais ela se aplica. Eis porque o juiz deve, desde logo, controlar a existência da coisa e dos documentos produzidos, a sua autenticidade, a exactidão dos factos, a sinceridade das testemunhas, numa palavra a verdade de tudo aquilo que constituirá o objecto do seu julgamento. Só após isto é que ele poderá tomar uma decisão arbitrando o litígio e construindo solidamente os motivos”⁴⁵

No entanto, segundo Ricoeur, apesar das “provas materiais e dos testemunhos irrecusáveis”, eventualmente obtidas no processo, o estatuto epistemológico do discurso judiciário “tomado no seu conjunto não é da ordem da prova, quer dizer da necessidade lógica”, mas “da lógica do provável, pela qual Aristóteles definiu a «dialéctica» e à qual ligou a «retórica», ou *a arte de utilizar argumentos prováveis no uso público da palavra*”⁴⁶. Ora, sendo então o discurso judiciário um discurso que visa o convencimento, e porque o juiz delibera sobre a qualidade ou plausibilidade dos argumentos aduzidos pelas partes, dando conta daquilo que o convenceu, “neste momento do processo, a tarefa do juiz consiste na realização de uma síntese dos elementos avançados pelos litigantes, de seguida no seu tratamento – que consiste numa avaliação motivada [ou fundamentada] da sua pertinência no plano do direito – e, finalmente, na decisão que trás um fim definitivo às contestações”⁴⁷.

⁴³ Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 245.

⁴⁴ Guy Rommel, « Continuité éthique et politique de l’acte judiciaire de juger », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 226.

⁴⁵ Pierre Hugonet, *La vérité judiciaire*, p. 24.

⁴⁶ Paul Ricoeur, *Le juste entre le legal et le bom*, in Id., *Lectures 1, autour du politique*, pp. 194-195.

⁴⁷ Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 240.

Neste contexto, haverá algum lugar para “uma relação entre lei e consciência?” Evidentemente que a ideia de lei se mantém presente no juízo moral em situação, isto é, quando se trata de dizer o direito numa circunstância determinada, sendo mesmo que “a sentença estabelecida não teria significação jurídica se não fosse considerada equitativa, no sentido em que Aristóteles emprega o termo equidade, quando a norma reveste uma singularidade igual à do caso considerado”⁴⁸. No que concerne à consciência, esta não é senão uma convicção íntima que “habita a alma do juiz ou do júri” que pronuncia o juízo em equidade. No fundo, a respeito do juízo pronunciado pelo juiz, pode dizer-se que a equidade é o seu lado objectivo, enquanto que a convicção íntima corresponde ao seu lado subjectivo. Para além disso, Ricoeur considera que “o laço entre a convicção íntima e o acto da palavra que consiste em dizer o direito numa circunstância particular, subtrai o juízo em situação ao puro arbitrário”⁴⁹.

Dando corpo à necessidade de clarificar as razões pelas quais privilegia uma dada solução para o litígio, em vez de outra, o juiz elabora na espécie de quadro-síntese global dos argumentos apresentados durante o processo, acompanhado das razões pelas quais considera que tal elemento lhe aparece como pertinente, como favorável ou desfavorável a tal ou tal parte. Trata-se, no fundo, da parte do juiz, de motivar (apresentar os motivos ou fundamentos da sua decisão)⁵⁰. Com efeito, para prevenir deformações inaceitáveis do arbitrário e da parcialidade, “uma vez que se dirige a um público dotado de razão, o juiz

⁴⁸ Paul Ricoeur, IDEM, « La conscience et la loi. Enjeux philosophiques », in Id., *Le juste*, p. 218.

⁴⁹ IDEM, *ibidem*, p. 218.

⁵⁰ A obrigatoriedade de fundamentação da sentença, é expressamente requerida nos diferentes códigos judiciais portugueses, nomeadamente no *Código do Processo Penal*, que diz no ponto 3 do Artigo 372º, que, “Regressado o tribunal à sala de audiência, a sentença é lida publicamente pelo presidente ou por outro dos juízes. A leitura do relatório pode ser omitida. A leitura da fundamentação ou, se esta for muito extensa, de uma sua súmula, bem como do dispositivo, é obrigatória, sob pena de nulidade”. Por sua vez, o ponto 2 do Artigo 374º, refere que, “Ao relatório segue-se a fundamentação, que consta da enumeração dos factos provados e não provados, bem como de uma exposição tanto quanto possível completa, ainda que concisa, dos motivos, de facto e de direito, que fundamentam a decisão, com indicação e exame crítico das provas que serviram para formar a convicção do tribunal”. O ponto 3 do mesmo Artigo refere, nas suas alíneas a) e b) que, “A sentença termina pelo dispositivo que contém: a) As disposições legais aplicáveis; b) A decisão condenatória ou absolutória;”. O Artigo 375º, diz no seu ponto 1 que, “A sentença condenatória especifica os fundamentos que presidiram à escolha e à medida da sanção aplicada...”. Por sua vez, do *Código do Processo Civil*, consta, no ponto 1, do Artigo 158º, que, “As decisões proferidas sobre qualquer pedido controvertido ou sobre alguma dúvida suscitada no processo são sempre fundamentadas”. O Artigo 659º do mesmo Código, diz no seu ponto 2, “Seguem-se os fundamentos, devendo o juiz discriminar os factos que considera provados e indicar, interpretar e aplicar as normas jurídicas correspondentes, concluindo pela decisão final”. Finalmente, o Código de Processo nos Tribunais Administrativos, diz, no ponto 1 do Artigo 94º, que, “A sentença ou acórdão começa com a identificação das partes e do objecto do processo e com a fixação das questões de mérito que ao tribunal compra solucionar, ao que se segue a apresentação dos fundamentos e a decisão final”. O ponto 2 do mesmo Artigo refere que, “Os fundamentos podem ser formulados sob a forma de considerandos, devendo discriminar os factos provados e indicar, interpretar e aplicar as normas jurídicas correspondentes”.

deve tomar uma decisão cujos motivos sejam comunicáveis, quer dizer, susceptíveis de uma permuta e de uma adesão da parte dos seus auditores”⁵¹. Só dessa forma, enunciando as razões de facto e de direito que fundamentam a sua decisão é que o juiz pode, excluindo todo o elemento de aleatoriedade, expressar a imparcialidade e equidade que lhe permitem reconstruir e dizer o que aconteceu e, em função disso e de acordo com o direito vigente, pronunciar a sua sentença. De resto, como refere Guy Rommel, “o acto de julgar é *declarativo* e não *constitutivo* de direitos. O juiz – pelo menos o do tribunal de última instância – diz por outras palavras aquilo que sempre foi. E se o seu julgamento corrige o julgamento de um outro juiz, isso não se explica juridicamente a não ser pelo facto de que este se «enganou» e não por algum carácter aleatório ligado a troca de argumentos”.⁵²

Uma vez que o agir humano não é um agir mecânico, nem um agir casual, mas sim um agir motivado, isto é, orientado para a realização de determinado objectivo, muita da dificuldade da justiça decorre de ela não se limitar à apreciação de factos ou de coisas, mas também de intenções, de sentimentos e de paixões, sendo que este facto não apenas acrescenta, como complexifica os diferentes factores presentes na elaboração do juízo conducente à aplicação pelo juiz de tal ou tal lei. Porém, “nada impede outros juízes, no mesmo processo, ou, mais tarde, na mesma situação, de verem os factos sobre um outro ângulo, de se aterem a outros critérios, a outros princípios determinantes, que conduzam a uma outra solução igualmente justificada. [e não se veja neste facto uma fraqueza, mas antes] uma garantia de perfeita justiça. A possibilidade de uma revisão ou de uma reformulação do julgamento cria entre os juízes uma emulação frutuosa, uma procura da perfeição nesta adaptação da lei ao real.”⁵³ A partir daqui, resulta mais facilmente compreensível o facto de a jurisprudência, em situações semelhantes, por vezes mudar. Com efeito, é preciso que ela, tal como o próprio legislador se adapte à evolução dos costumes, da ciência e das novas condições e situações de vida.⁵⁴

⁵¹ Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 242.

⁵² Guy Rommel, « Continuité éthique et politique de l’acte judiciaire de juger », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 226. Relativamente à afirmação de Guy Rommel de que o acto de julgar não é constitutivo de direitos, deve, com Ricoeur, dizer-se que, pelo menos nas situações em que, perante casos inéditos, o acto de julgar do juiz supõe a procura reflexiva (à maneira do juízo reflexivo de Kant) de “uma regra para um caso novo”, nesta circunstância, “a sentença da justiça não se limita a pôr termo a um processo, ela abre espaço para todo um curso de jurisprudência, na medida em que cria um precedente”. Paul Ricoeur, « L’acte de juger », in IDEM, *Le juste*, p. 188.

⁵³ Pierre Hugonet *La vérité judiciaire*, p. 144.

⁵⁴ Cf. IDEM, *ibidem*, p. 145.

Ricoeur identifica no acto de julgar uma dupla teleologia: uma finalidade curta e uma finalidade longa.

Reconhecendo nos litigantes sujeitos de direito que requerem a intervenção da justiça para restaurar a linha separadora do “teu” e do “meu”, ao nível da finalidade curta do acto de julgar, o juízo do juiz, ou melhor, a sentença por ele decretada, aparece no ponto final da troca de argumentos como um gesto de autoridade capaz de pôr fim ao debate e à incerteza inicial. Ocorre assim que, como refere Willy Cassiers, “à confrontação de pontos de vista sucede a unicidade da palavra do juiz, e à pluralidade dos argumentos, a autoridade da sua decisão”.⁵⁵ Efectivamente, uma característica do juízo no plano judiciário é, exactamente, a de interromper o jogo e o contra-jogo de argumentos, colocando-lhes um ponto final, e isso, diz Ricoeur, “mesmo que este último seja provisório, tanto quanto, pelo menos, as vias de recurso se mantiverem abertas; mas haverá finalmente, em qualquer parte ou em qualquer momento, uma última sentença que sancionará a força pública.”⁵⁶

Na leitura que faz de Ricoeur, Willy Cassiers, considera que neste ponto se toca aquele que é um dos princípios mais importantes e ao mesmo tempo mais obscuros na administração da justiça: o princípio da verdade judiciária. Esclarecendo o significado deste princípio, diz o autor que, “na nossa ordem jurídica, quando um julgamento é pronunciado ele deve ser *tomado por verdadeiro*, pois convém que se não possa pôr indefinidamente em causa aquilo que foi decidido.”⁵⁷ É que o princípio aqui suposto, segundo o qual a contestação tem de ceder o lugar à palavra intangível do juiz, responde a uma necessidade social imperiosa, necessidade que o mesmo Willy Cassiers explicita citando Montesquieu, quando este diz que, “o repouso das famílias e da sociedade inteira funda-se não somente no que é justo, mas no que é finito.”⁵⁸ Por sua vez, ainda a respeito da verdade judiciária, da sua natureza e da importância não apenas pessoal, mas também social e política do carácter obrigatório do seu acatamento, após ter sido proferida pelo juiz do tribunal de último recurso, Pierre Hugonet diz que, “a verdade judiciária não é, pois, apenas um compromisso entre teses opostas. É uma verdade sólida, que repousa sobre fundamentos válidos, mas *ela é relativa* a factos determinados num quadro de referência

⁵⁵ Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 237.

⁵⁶ Paul Ricoeur, « L’acte de juger », in IDEM., *Le juste*, p. 187.

⁵⁷ Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 249.

⁵⁸ Montesquieu, cite in IDEM, *Ibidem*. 249.

determinado, que exige a aplicação de tal ou tal lei. Diferentemente das regras imutáveis das matemáticas ou da geometria, é uma verdade viva, exactamente adaptada a cada caso particular. O seu carácter obrigatório permite-lhe assegurar a paz entre os homens, esperando o dia em que a possa assegurar entre as nações”⁵⁹

A finalidade curta do acto de julgar consiste, no fundo, em parar o conflito, instaurando a justa distância entre as partes. Porém, se a finalidade da justiça se resumisse a esta, isto é, se justiça não contribuísse senão para separar os indivíduos uns dos outros, correríamos o risco de assistir ao desenvolvimento de uma sociedade atomística, quer dizer, de uma sociedade desligada na qual os indivíduos, talvez por medo do gládio (ao qual a justiça se veria reduzida), renunciassem aos conflitos, mas não de uma sociedade unida, na qual os indivíduos e as comunidades quisessem, de uma forma positiva e activa, viver em conjunto.

Ora, Ricoeur não pretende “uma sociedade que seja governada apenas pela procura de segurança individual e colectiva. Paul Ricoeur não deseja a «coexistência por abstenção», tal como ela é descrita, por exemplo, em Thomas Hobbes”⁶⁰. Por isso, para além da finalidade curta, o acto de julgar deve ter em vista uma outra finalidade, uma finalidade longa, e esta, a finalidade última do acto de julgar, é o estabelecimento e a salvaguardada paz social, através da reintegração dos litigantes num espaço de vida comum.

De facto, a justiça faz parte das alternativas que as sociedades, nomeadamente os chamados Estados de direito opõem à violência. Efectivamente, todas as operações a que fizemos alusão, como constituintes do processo, desde o debate, passando pela deliberação, a tomada de decisão e a sentença, manifestam a opção pelo discurso contra a violência e, sobretudo, contra aquela que Ricoeur considera que é a “mais tenaz das formas de violência”: a vingança, isto é, “a pretensão do indivíduo a fazer justiça por si mesmo”. Inclusivamente, é de forma imprópria que se usa a palavra justiça quando, a respeito da vingança, se diz que “vingar-se é fazer justiça por si próprio”. Não! Ricoeur considera que “a palavra justiça não deve figurar em nenhuma definição de vingança”.⁶¹ Com efeito, uma das mais notáveis conquistas da racionalidade no âmbito das transacções sociais onde a violência tem lugar é a da justiça sob a forma do direito penal. E este facto pode ser testemunhado, desde logo, na tragédia grega, nomeadamente em *Orestes*, de Eurípedes,

⁵⁹ Pierre Hugonet, *La vérité judiciaire*, p. 145.

⁶⁰ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 446.

⁶¹ Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in Id., *Le juste*, p. 194.

onde “a cadeia de vinganças só é interrompida pela irrupção de *Diké*, a figura emblemática da razão penal confiada a um tribunal humano”⁶² Na verdade, o acto fundamental, aquele que, pode dizer-se, “funda a justiça numa sociedade, é aquele em que a sociedade retira aos indivíduos o direito e o poder de fazerem justiça por si mesmos – o acto pelo qual o poder público confisca para si próprio este poder de dizer e de aplicar o direito”.⁶³

Ao colocar como horizonte último do acto de julgar a paz social, Ricoeur deixa transparecer a sua aspiração profunda a uma sociedade na qual a vida comunitária e, no fundo, todo o convívio social, se funde no reconhecimento e no respeito mútuo dos intervenientes na interacção como pessoas e como sujeitos de direito. Mas a concretização de um tal reconhecimento supõe que, mais do que a simples separação a que a finalidade curta da justiça conduz, sejam estabelecidos laços mais fortes, laços capazes de superar em firmeza e em vigor a energia desagregadora das forças negativas presentes no conflito que opôs as partes no processo. Esse reconhecimento, restaurador das condições de possibilidade de uma vida comum, só terá, porém, lugar e só será completo se, de acordo com palavras de Ricoeur, se verificarem as duas condições seguintes: em primeiro lugar, que aquele que ganhou o processo se sinta ainda “capaz de dizer: o meu adversário, aquele que perdeu, mantém-se, como eu, um sujeito de direito; a sua causa merecia ser escutada. Ele tinha argumentos plausíveis e estes foram escutados”⁶⁴; em segundo lugar, que aquele que perdeu, aquele a quem não foi dada razão e que, por isso, foi condenado, seja capaz de “declarar que a sentença que não lhe deu razão não foi um acto de violência, mas de reconhecimento”.⁶⁵

A realização deste reconhecimento supõe que – tendo como pano de fundo a ideia de sociedade concebida não apenas como sistema de distribuição, mas também, e sobretudo, como sistema de cooperação – se faça presente “qualquer coisa como um bem

⁶² IDEM, *Le juste, la justice et son échec*, Éditions de L’Herne, Paris, 2005, p. 28.

⁶³ IDEM « L’acte de juger », in IDEM, *Le juste*, p. 190. A respeito desta pretensão da justiça de pôr fim à violência, substituindo-a pelo discurso, é possível que nos interroguemos sobre se, apesar da sua pretensão manifesta de terminar com a confrontação e agressão, o acto de julgar não participa, apesar de tudo, de uma certa forma de violência, mais subtil, concerteza, do que a confrontação física, mas nem por isso menos real. A esta questão podemos responder dizendo que, para além da violência punitiva de que a pena ditada pela sentença se reveste, o acto de julgar comporta efectivamente uma certa violência, nomeadamente: a) a violência formal de um discurso “que se impõe como definitiva e irrefutavelmente idêntico à realidade descrita, na medida em que se considera que os conceitos jurídicos reflectem perfeitamente os contornos concretos da realidade litigiosa”, e ainda, b) a violência mais substancial, “pela qual o juiz performa a sua decisão, o seu julgamento, quer dizer, modifica pela sua enunciação a ordem das coisas interditando toda a contestação ulterior”. Cf. Willy Cassiers, « Juger: dire les droits, dire le droit », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice au Droit*, pp. 248,249.

⁶⁴ Paul Ricoeur, « L’acte de juger », in IDEM, *Le juste*, pp. 190-191.

⁶⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 191.

comum, consistindo em valores partilhados; que teria a ver com a dimensão comunitária subjacente à dimensão puramente processual da estrutura social”.⁶⁶ Esta ideia da importância da dimensão comunitária da justiça, Ricoeur vê-a expressa na própria metáfora da partilha, uma vez que, se na partilha está presente *a parte*, isto é, aquilo que nos separa (a minha parte não é a tua parte), ela comporta também e ao mesmo tempo, aquilo que nos faz partilhar, isto é, tomar parte em algo. A verificação deste facto leva Ricoeur á conclusão de que, “o acto de julgar tem como horizonte um equilíbrio frágil entre os dois componentes da partilha: o que divide a minha parte da vossa e o que, por outro lado, faz com que cada um de nós tome parte na sociedade”.⁶⁷

Assim, portanto, entre o que na partilha separa e o que nela aproxima, vemos reaparecer a ideia de “justa distância”, como reguladora da proximidade e do afastamento no espaço da interacção social. Estabelecendo a justa distância entre os oponentes do processo, demasiado próximos no conflito e, ao mesmo tempo, demasiado afastados no ódio e no desprezo, a sentença proferida pelo juiz é reveladora dos dois aspectos que caracterizam o acto de julgar: “por um lado cortar, pôr fim à incerteza, separar as partes; por outro, fazer reconhecer a cada um a parte que o outro ocupa na mesma sociedade, em virtude do que o ganhador e o perdedor do processo seriam reputados ter cada qual a justa parte no esquema de cooperação que é a sociedade”.⁶⁸

Do que vimos dizendo decorre, naturalmente, que as duas finalidades do acto de julgar não devem ser vistas isoladamente, uma à margem da outra, mas sim numa perspectiva de interacção e complementaridade, como que dando em conjunto corpo às orientações retrospectiva e prospectiva, que são inerentes a todo o acto de julgar. Com efeito, se todo o julgamento comporta uma dimensão retrospectiva, na medida em que corta, resolve e põe fim a um litígio passado, estabelecendo as pretensões juridicamente legítimas das partes envolvidas, por outro lado, ele comporta também uma dimensão prospectiva, social e de certo modo política, porquanto, ultrapassado o conflito que opôs os sujeitos litigantes, visa o restabelecimento dos laços de cooperação entre esses sujeitos de direito.

⁶⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 191.

⁶⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 192.

⁶⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 192.

3. PENA E REABILITAÇÃO

Das faces activa (o mal cometido por alguém que faz outrem sofrer) e passiva (o sofrimento suportado pela vítima da maldade de outrem) do mal, que caracterizámos no ponto dois do primeiro capítulo, decorrem duas formas de acção contra ele: em relação ao culpado, a punição, que, idealmente, virá restabelecer a equivalência entre o “padecer” e o agir; em relação à vítima, a reparação, acto que pretende “dar corpo” ao desejo, impossível de realizar, de refazer ao contrário o percurso do mal, para o desfazer.

Em todo o caso, a acção da justiça contra o mal, agora tipificado pelo legislador sob a forma da infracção criminosa de normativos legais a que correspondem determinadas penas, implica a imputação de responsabilidades. Ora, do que referimos a propósito do processo jurídico e nomeadamente do que vimos a propósito da troca de argumentos no debate, tal processo não é fácil, não é linear e muito menos é imediato. E isso até porque, muitas vezes, a responsabilidade do sujeito capaz de agir e de se assumir responsabilmente não é absoluta, uma vez que o acto cometido comporta ele mesmo um certo elemento de passividade, de vitimidade anterior (com frequência, os culpados são eles próprios vítima de males anteriores que os feriram e marcaram) e, portanto, de fragilidade a proteger.

De qualquer forma, apuradas as responsabilidades, é proferida a sentença e através dela “o acusado muda de estatuto jurídico: de presumido inocente é declarado culpado”¹, por isso punível e, como tal, é submetido a uma pena.

No exercício da sua autoridade, a instituição judicial, partindo do princípio de que “é preciso fazer mal para parar o mal”, apoia-se no poder de coacção e violência de que detém o monopólio do uso legítimo. De facto, é na noção de pena que reside o núcleo da acção da justiça contra o crime sendo que, porém, a sanção penal com que a justiça exerce a sua autoridade, é ela mesma uma forma de fazer mal, verificando-se, por isso, aqui, a retribuição do mal cometido com o mal sofrido.

A pena, que o *Littré* define como “aquilo que se faz sofrer por alguma coisa julgada repreensível ou culpável”², implica, na verdade, sofrimento. O sofrimento (em que, precisamente, consiste o “penoso da pena”) está mesmo na sua raiz. Com efeito, a pena “dói”, a pena faz sofrer e, uma vez que o sofrimento é, em grande medida, do corpo, ela

¹ IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 197.

² Littré cit in IDEM., “Interpretação do Mito da Pena”, in IDEM, *O Conflito das Interpretações*, p. 347.

apresenta-se e impõe-se como um mal físico que se acrescenta a um mal moral (o mal cometido por alguém sobre outrem).

Penosa, de uma penosidade que “é um escândalo para a inteligência e para o coração”³, a pena determinada pela instância judiciária, assenta, porém, na presunção duma certa racionalidade, racionalidade da qual expressões como, “o crime merece castigo” ou a “pena é o preço do crime”, pretendem ser expressão. De facto, a violência que a pena comporta não é uma violência gratuita nem desmedida. Pelo contrário, pretende-se que a pena seja “justa”, isto é, que tenha sentido e medida, quer dizer, que haja tanto quanto possível equivalência entre o mal sofrido pela vítima e o mal que a pena inflige ao culpado.⁴ Nesta “impossível equivalência” – crime e pena situam-se nos lugares diferentes do padecer e do agir; o suportar e o fazer suportar residem nos quereres diferentes do inculpado e do juiz – é que o elemento racional da pena reside⁵.

Se bem que já em situações anteriores tenhamos acentuado a necessidade de distinguir os conceitos de justiça e de vingança, é preciso que relembremos esse facto, que o relembremos agora que tratamos o tema da violência que, sob a forma da sanção penal, a própria instituição judicial exerce. Na verdade, apesar de “em vários aspectos a punição, sobretudo se ela conserva algo da velha ideia de expiação, se manter uma forma atenuada, filtrada, civilizada da vingança”⁶, é importante que se não confundam esses conceitos. Com efeito, enquanto a vingança, “elementar, emocional, selvagem, que pretende inscrever a punição na esteira do crime”⁷, provoca um como que curto-circuito entre dois sofrimentos, o suportado pela vítima e o infligido pelo vingador, a pena, tanto quanto possível proporcional ao crime, definida pela lei e que nos Estados de direito é determinada pelo juiz e decorre do processo, visa o restabelecimento da justa distância (que o crime rompeu), entre o culpado e a vítima.

³ Paul Ricoeur, *Le juste, la justice et son échec*, p. 67.

⁴ Sobre a medida da pena, diz Ricoeur que a esfera do direito penal é aquela em que foi dispendido o maior esforço de racionalidade. Medir a pena, torná-la proporcional à falta, estreitar por uma aproximação crescente a equivalência entre as duas escalas da culpabilidade e da pena, isso é efectivamente a obra do entendimento: o entendimento mede; e mede por meio de um raciocínio de proporcionalidade do tipo seguinte: a pena A é para a pena B, aquilo que o crime A é para o crime B. Afinar incessantemente este raciocínio de proporcionalidade, é a obra inteira da experiência judiciária sobre a sua forma penal. O seu mais belo florão é pensar a pena em termos de direito do culpado: o culpado tem direito a uma pena proporcional ao crime”. IDEM, “Interpretação do Mito da Pena”, in IDEM, *O Conflito das Interpretações*, p. 350.

⁵ Cf. IDEM, *Ibidem*, pp. 347-349. Deve notar-se que neste texto Ricoeur propõe-se demonstrar que a racionalidade a que “nós chamamos a lógica da pena, é uma racionalidade que não se pode encontrar”, uma vez que supõe a ligação necessária entre momentos que, como os que referimos no texto, são manifestamente heterogêneos. Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 347.

⁶ IDEM, « L’acte de juger », in IDEM., *Le juste*, p. 190.

⁷ IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM., *Le juste*, p.194.

No texto *Sanção, Reabilitação, Perdão*, Ricoeur, investigando o sentido da sentença enquanto sanção penal (ou simplesmente pena), verifica que esta é devida à lei, tanto como à vítima, à opinião pública e ao próprio condenado.

Que a sanção é devida à lei, não há quanto a isso qualquer dúvida, uma vez que a lei é uma componente estrutural de todo o processo judicial. Só que, logo de seguida, Ricoeur acrescenta que “é necessário dizer que a sanção se deve à lei em primeiro lugar; não certamente devida à lei antes da vítima, mas devida à vítima porque devida à lei”.⁸ Isto significa que, uma vez que com a substituição do regime da vingança pelo regime da justiça, no Estado de direito então instituído, toda a gente e, portanto, também o acusado e a vítima passam a estar subordinados à lei que, juntamente com o processo vem substituir aquela que noutras circunstâncias seria a iniciativa pessoal através da qual a vítima concretizaria a sua vingança. Ora, tendo as leis, no Estado de direito, como objectivo assegurar a estabilidade e a ordem da sociedade no seu conjunto, qualquer infracção constitui uma perturbação da ordem e um atentado à lei que a todos deve proteger, pelo que “a vítima se deve identificar à lei, se deve sentir representada por ela a ponto de se apaziguar ao ver que o direito é restabelecido pela sanção”.⁹

A sanção penal é ainda devida à vítima, pelo significado moral que comporta e que se prende com o seu reconhecimento público como ofendido e humilhado por um crime que, rompendo o equilíbrio da relação, conduz à instauração de uma “injusta distância”.¹⁰ Efectivamente, como tivemos já ocasião de dizer, das formas activa e passiva do mal decorrem duas formas de acção contra ele: em relação ao culpado, a punição, que visa o restabelecimento da equivalência entre o padecer e o agir. Em relação à vítima, a reparação, acto que manifesta o desejo, impossível de realizar, de refazer ao contrário o percurso do mal para o desfazer. Mas poderá a sanção penal constituir-se, de alguma maneira, em reparação para a vítima? E nesse caso, não se confundirá com a vingança?

É certo que há situações que são irreparáveis. É certo que, por isso, há punições que de modo nenhum são reparações no sentido de restauração de um estado anterior, como nos casos em que dos crimes resultam mortes ou mutilações irreversíveis. A punição considera Ricoeur, “restabelece talvez a ordem, ela não dá a vida”¹¹. Por isso, mais uma

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 198.

⁹ Myriam van der Brempt, «Lecture de «Sanction, réhabilitation, pardon»: chronique d’un dialogue manqué », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, Lir le Juste, p. 257.

¹⁰ Cf., Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 199.

¹¹ Id., « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p.199.

vez regressamos ao significado moral da sanção, ligado ao reconhecimento público do queixoso como vítima, e à forma como este reconhecimento se pode reflectir em termos de reparação e recuperação pela vítima, a níveis diversos, de dimensões de si como a honra, a boa reputação, o respeito de si, a auto-estima (dignidade inerente à qualidade moral da pessoa humana), sendo até que, diz Ricoeur, “talvez seja permitido dar um passo em frente e sugerir que este reconhecimento íntimo, no que toca à auto-estima, é susceptível de contribuir para o *trabalho de luto* pelo qual a alma ferida se reconcilia consigo mesma, interiorizando a figura do objecto amado perdido”.¹² Neste processo, parece-nos, revestir-se-á de grande importância para a vítima, o arrependimento e o remorso do autor do acto criminoso e mau, o qual, apesar de não poder desfazer o mal que está feito, aparece e é, apesar de tudo, sentido como uma espécie de tentativa de reparação do que é irreparável, mas sem a qual esse mesmo irreparável permaneceria inaceitável.

Quanto àquilo que na sanção é devido à opinião pública, sem que com isso se queira pôr minimamente em causa a independência do juiz quando decide e dita a sentença, independência nomeadamente, neste caso, relativamente à pressão de opinião pública e dos *media* que a publicitam, há que dizer que, sendo a opinião pública o veículo, o amplificador e o porta-voz do desejo de vingança¹³, Ricoeur expressa o desejo de que a divulgação com que, pelos meios de comunicação, é publicitado todo o cerimonial inerente ao decorrer do processo judiciário, bem como à promulgação das penas, vá no sentido de uma “educação para a equidade, disciplinando o impuro desejo vindicativo”.¹⁴ Segundo palavras de Myriam Van der Brempt, interpretando nesse ponto o pensamento de Ricoeur, dá a ideia de que este parece querer dizer que, “no que concerne à opinião pública, a questão do desejo de vingança não fica de maneira nenhuma resolvida pela palavra da justiça em que o processo consiste, porque é mais por um esforço de auto-moralização, se assim posso dizer, que a própria opinião pública deverá encontrar a via de uma *catharsis* da vingança”.¹⁵ E Ricoeur aponta aquele que, segundo ele, deverá constituir o primeiro princípio desta educação auto-moralizadora: a *indignação* face à injustiça em que o mal cometido consiste, indignação que, ao “religar a emoção causada pelo espectáculo da lei lesada e aquele suscitado pelo espectáculo da pessoa humilhada [...], constitui o

¹² IDEM, *ibidem*, p. 199.

¹³ Cf., IDEM, *ibidem*, p. 200.

¹⁴ IDEM, *ibidem*, p. 200.

¹⁵ Myriam van der Brempt, «Lecture de «Sanction, réhabilitation, pardon»: chronique d'un dialogue manqué», in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 261.

sentimento de base a partir do qual a educação do público para a equidade tem hipóteses de triunfar”.¹⁶

A ideia de reconhecimento, para que o processo judiciário aponta, permite a Ricoeur esclarecer até que ponto a sanção é também devida ao próprio condenado. Na verdade, se o reconhecimento do queixoso como vítima prossegue na sua interioridade em direcção à reparação da estima de si, o reconhecimento do acusado como culpado prossegue em direcção à aceitação por este da sua culpa e, concomitantemente, à aceitação ou, pelo menos à compreensão da racionalidade da pena a que fica sujeito, pena que supõe, ela mesma, o reconhecimento daquele a quem a imposta como sujeito racional, autor e responsável pelos seus actos.

Hegel – que Ricoeur cita a propósito da forma como o filósofo de Jena e de Berlim considerava que mesmo a pena de morte, à qual só um ser humano pode ser condenado, era uma forma de “honrar o culpado como ser racional” – dizia já, também, que a pena, porque ditada por um ser de razão (o juiz), “implica a universalidade que por si mesmo o criminoso reconhece e à qual se deve submeter como ao seu próprio direito”.¹⁷ Quanto a esta opinião de Hegel, devemos dizer que se relativamente à pena de morte temos boas razões para a rejeitar, podemos, porém, reter a ideia de que só um ser racional, portanto um ser humano, pode ser punido e ainda a de que, “enquanto a sanção não tiver sido reconhecida ela mesma como racional pelo condenado, não atingiu este último como ser racional”.¹⁸

O não reconhecimento pelo condenado da racionalidade e, portanto, da justeza da pena a que fica sujeito, significa, deste ponto de vista, o “insucesso da sanção”, uma vez que esta não concluiu o seu percurso no quadro do processo.¹⁹ Em todo o caso, porquê “querer dar uma conclusão à sanção?” Não podemos ficar por aí, se a lei, a vítima e a opinião pública estão satisfeitas?”²⁰ Ricoeur pensa que não, e considera de grande importância que se acentue o lado pedagógico que toda a sanção penal deve comportar, de modo a que o cumprimento da pena – que pela condição física da detenção e por todo o conjunto de penas acessórias que a acompanham (perda da estima privada e pública, bem como de capacidades de ordem jurídica e cívica), é recebida pelo condenado, assim excluído do convívio da cidade, como um *excesso de distância* – possa conduzir à

¹⁶ Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 200.

¹⁷ Hegel, *Princípios da Filosofia de Direito*, §100, p. 98.

¹⁸ Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 201.

¹⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 201.

²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 201.

reabilitação e ao conseqüente restabelecimento da *justa distância* indispensável a uma sã interação social. Tendo em vista este objectivo, a sanção penal deverá, através de um conjunto de processos e medidas de ressocialização e reeducação que acompanham o cumprimento da pena, conduzir à reabilitação, isto é, à restauração da capacidade de o condenado, após o fim da pena, voltar a ser “cidadão de corpo inteiro”, vendo restabelecidos os seus direitos bem como o estatuto jurídico que havia perdido. Johann Michel chega mesmo a considerar a reabilitação como “uma missão moral, um dever relativamente ao condenado: a missão de lhe restituir a possibilidade de ser um sujeito capaz”.²¹

Ricoeur tem bem presente a “ilusão das grandes reabilitações das vítimas de purgas constitutivas de *crimes de Estado*, operadas por regimes totalitários”²², que assim interrompem a execução de penas arbitrariamente impostas e, nessa medida, portanto, sem a marca do “pleno direito”. Mas não é desse tipo de reabilitação (a qual em grande parte dos casos não passa de uma “pretensa reabilitação” com fins propagandísticos), que Ricoeur fala, mas sim da reabilitação automática e de *pleno direito* que, restituindo ao sujeito os seus direitos cívicos e jurídicos, “apaga todas as incapacidades e perdas”, e à qual todo o condenado acede depois da purga da sua pena.

A propósito da reabilitação, e colocando o acento naquilo a que se poderia chamar de pedagogia ressocializadora da pena, Ricoeur, vendo o problema mais sobre o ponto de vista social e psicológico do que propriamente jurídico, sugere que se avance na discussão de temas como a “*continuidade de espaço público*”²³, aspectos *que não tenham a ver com a segurança*²⁴ e ainda a *duração das penas*²⁵, considerando a respeito deste último tema que, “para além duma certa duração, a execução da pena equivale a um processo de

²¹ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l'agir humain*, p. 455.

²² Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 202.

²³ Este conceito sugerido por Antoine Garapon, visa a inscrição do espaço carceral no interior e não no exterior da cidade, interrogando-se por isso Ricoeur, tendo em vista essa aproximação, sobre se “as infracções cometidas no espaço carceral não deveriam depender dos mesmo tribunais que as restantes infracções no espaço de jurisdição do Estado?”. IDEM, *Ibidem*, pp. 202-203.

²⁴ Aqui Ricoeur refere-se a aspectos como a saúde, o trabalho, os tempos livres, o direito de visita, e mesmo a expressão normal da sexualidade etc. Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 204.

²⁵ A este respeito, Ricoeur refere estudos de psicologia do prisioneiro, onde se conclui que “o tempo de pena é vivido segundo modalidades diferentes, se considerarmos o segmento temporal mais próximo do processo, onde o tempo é vivido sob a obsessão da lembrança desta prova, ou, depois, o tempo médio da pena, em que a negociação com o meio carceral ocupa toda a preocupação do prisioneiro e, por fim, o pedaço terminal da pena, em que as perspectivas da libertação tendem a ocupar todo o espaço mental. Disto resulta que o encadeamento das figuras sucessivas do vivido do tempo da pena difere absolutamente segundo a duração da pena”. IDEM, *Ibidem*, p. 204.

dessocialização acelerado, sendo progressivamente engendrado pela exclusão um animal feroz e não uma pessoa livre, em detrimento do projecto de reinserção”²⁶.

Chegados a este ponto e depois de havermos centrado o olhar na dimensão penal da justiça, achamo-nos perante a situação paradoxal de uma justiça que se propõe agir contra o mal fazendo mal. Duas questões permitem classificar o impasse em que nos encontramos:

Como se pode fazer justiça fazendo o mal? E, por outro lado, sendo os homens como são, como se pode fazer justiça sem o mal da pena? No desconforto desta situação, talvez valha a pena recordar que não é propriamente o bem que a justiça deve visar (quantos males em nome dos maiores bens se não têm cometido?), mas tão só, pelos recursos de que dispõe, evitar o pior.

Em todo o caso, Ricoeur, na bondade, no optimismo e na confiança profunda no humano que o caracteriza, alimenta o desejo e a aspiração à construção de um modelo de justiça não violenta, de uma justiça que vise não a exclusão, mas a restauração e a reconstrução do laço social. No capítulo VI do texto *Le juste, la justice et son échec*, significativamente intitulado “*L’horizon utopique de la justice non violente*”, o autor delinea alguns traços gerais de um modelo de justiça que, centrado não na lei, não na vítima nem no acusado, mas sim no “laço orgânico que mantém unida uma comunidade humana”²⁷, se apresenta como uma justiça de escuta e de diálogo, uma justiça que “visa menos reparar o passado do que a responsabilidade tendo em vista o futuro”²⁸.

Nesse modelo de justiça, assente na capacidade humana de mútuo reconhecimento e inspirado no trabalho, a todos os títulos notável, de reconhecimento e reconciliação desenvolvido pela “Comissão de Verdade e Reconciliação” na África do Sul, sob o patrocínio do Presidente Nelson Mandela e do Arcebispo Desmond Tutu, o juiz – uma vez que no dano que se sofre “não é só o sofrimento da vítima, a sua identidade íntima, mas é também o laço de alteridade, que é lesado pelas formas múltiplas de que a negação do reconhecimento se reveste”²⁹ – não é necessariamente aquele que pune, podendo também

²⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 204. Sobre a noção de “perpetuidade real”, Ricoeur é de opinião que ela “constitui uma negação flagrante de toda a ideia de reabilitação e, a este título, é a negação absoluta de qualquer projecto de restabelecimento, na própria execução da pena, de uma justa distância entre o detido e o resto da sociedade”. IDEM, *Ibidem*, p. 204.

²⁷ IDEM, *Le juste, la justice et son échec*, p. 57.

²⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 62.

²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 59.

ser aquele que, pela posição de equidistância e de neutralidade em que se encontra, preside à conciliação.

Em defesa deste seu modelo de uma justiça não violenta, Ricoeur cita Pierre Truche, Presidente do Supremo Tribunal de Justiça em Paris, quando este diz que “ «ninguém pode sustentar que a justiça não violenta é frouxa, que ela tolera a infracção; ela trata-a doutra maneira» ”³⁰. Há realmente uma mudança de finalidade no modo de tratar os conflitos, no âmbito de uma justiça que se pretende restauradora e reconstrutiva. Sem ter como referente apenas um dos pólos da justiça penal, seja ele a vítima, o culpado ou a lei, aquilo que se pretende é reforçar o poder de cada um na “relação com todos”, e isso porque “o poder que em todos é reanimado é a competência para a relação”³¹.

Em todo o caso, procedendo à reavaliação de cada um dos componentes do triângulo da pena, Ricoeur, chamando a atenção para o dever do Estado de proteger os cidadãos e garantir a sua segurança, salienta, no que diz respeito à lei, a necessidade de se “não separar a ideia transcendente de lei, da ideia imanente de uma sociedade a defender”³², pugnando antes para que, uma vez que não são vias heterogéneas, se verifique a convergência entre a intenção de satisfazer a lei e a intenção de satisfazer a ordem, sendo mesmo que “a junção se efectua ao nível das representações, nas quais se simboliza a unidade moral de uma sociedade”³³. Quanto à vítima e ao seu agressor, eles devem ser abordados como um par³⁴, devendo a vítima ver reparadas a sua integridade física e a sua integridade moral (honra, reputação), as quais, de alguma maneira, terão sido feridas. Paralelamente à satisfação dos direitos da vítima, o culpado, tendo como pano de fundo o horizonte da segurança e da defesa da ordem pública, deverá ser sujeito a programas de reabilitação, tendo em vista, pela restituição dos seus direitos de cidadania, a sua reintegração plena na comunidade de cidadãos.

³⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 63.

³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 65.

³² IDEM, *Ibidem*, p. 68.

³³ IDEM, *Ibidem*, p. 68.

³⁴ Cf., IDEM, *Ibidem*, p. 70.

4. PERDÃO E MEMÓRIA

Porque irreparável, porque nada nem ninguém pode fazer com que a dor que vivemos não tenha sido vivida, uma maneira outra de lidar com o mal, seguramente a mais difícil, mas ao mesmo tempo também a mais gratificante e libertadora, é aquela que, sem ser esquecimento e menos ainda ressentimento, nos leva a tomar de frente o mal, a olhá-lo e a senti-lo, a senti-lo verdadeiramente na sua crueza e na sua dor, mantendo-o vivo na memória, revisitando-o, dando-o a conhecer, aprendendo e ensinando mas, sobretudo, desejando que o que então aconteceu e tão penoso foi não venha mais a ter lugar no futuro. Com tudo isto, não é do “dar a outra face” a quem nos bateu, mas da grandeza e generosidade do *perdão* que estamos a falar.

Perdoar significa, de facto, assumir e aceitar que houve realmente perda, que houve possíveis que deixaram de o ser, mas, ao mesmo tempo, face à imagem do outro confrontado com o seu crime e a sua culpa, vendo-o reconhecê-la, assumi-la, e declará-la de forma audível e pública, significa também libertá-lo da sua dívida para conosco e, simultaneamente, por esse gesto, libertar-nos a nós próprios do ódio e do ressentimento para com ele, rompendo com a continuação abusiva do passado no presente e abrindo-nos e disponibilizando-nos para novos presentes, novos possíveis e novos futuros. Neste sentido, o perdão constitui, para além de numa atitude de dignidade e grandeza que, ao contrário da vingança, nos eleva para lá, muito para lá, da pequenez comum e tantas vezes mesquinha que mais não faz do que reforçar a espiral da maldade, de uma maldade que, dessa maneira, sem fim à vista, dolorosamente nos fere, nos tortura e nos consome, um extraordinário gesto que é também um voto de confiança nas capacidades regeneradoras do homem.

Entretanto, no texto *Sanction, réhabilitation, pardon*¹, como em *La mémoire, l'histoire, l'oublie*, Ricoeur antes de tratar o tema do perdão, faz uma breve incursão pelos temas da graça e da amnistia.

¹ Deve notar-se que em, «Sanction, réhabilitation, pardon», que é o texto da intervenção proferida por Paul Ricoeur no Colóquio *Justiça ou Vingança*, organizado em trinta de Abril de 1994, pelo Jornal *La Croix, l'Événement*, o autor manifesta a sua desconfiança face à sequência daqueles três conceitos, que os responsáveis pela organização do colóquio lhe propuseram tratar. Com efeito, interrogando-se sobre o carácter contínuo ou descontínuo da trajectória entre aqueles conceitos, sobre se as instâncias encarregadas de sancionar, reabilitar e de perdoar são as mesmas e sobre se o sujeito em causa, isto é, o sujeito que é sancionado, reabilitado e perdoado é ou não o mesmo, Ricoeur verifica que “o que se dá como primeiro termo da tríade, é, na realidade da experiência judiciária, o último termo duma sequência mais bem

Quanto ao “direito de graça”, também designado de indulto, Ricoeur vê-o como uma espécie de privilégio real, resíduo do direito quase divino, tradicionalmente atribuído à vontade soberana do rei, e que o Chefe de Estado, de forma parcimoniosa e periódica ainda usa, especialmente por altura da celebração de determinadas datas mais significativas. Os efeitos da graça são idênticos aos da reabilitação, no que concerne ao apagamento das penas, uma vez que a culpa bem como a responsabilidade civil não são apagadas.²

Relativamente à amnistia, verifica-se que também esta partilha com a reabilitação o facto de apagar as penas, só que, procedendo por outros meios, vai mais longe, até ao apagamento do próprio delito, além de que conduz a consequências distintas.

Em primeiro lugar, Ricoeur nota que a amnistia não deriva da instância jurídica, mas da instância política. Em princípio é o Parlamento que a instaura, e isso, “mesmo que em relação aos factos a condução da operação seja monopolizada pelo executivo”.³

Mas é sobretudo pelas consequências a que conduz, que Ricoeur expressa a sua desconfiança face à amnistia, considerando que ela, pela proximidade não apenas fonética, mas sobretudo semântica que mantém com a *amnésia*, se situa nos antípodas do perdão que, ao contrário dela, supõe e preza a memória.

Utilizada sobretudo na sequência de desordens políticas graves, como guerras civis e períodos revolucionários, a amnistia, que Ricoeur vê como uma espécie de “esquecimento imposto”⁴, em nome da necessidade da reconciliação entre cidadãos inimigos, consiste numa forma de apagamento que, indo muito para lá da execução das penas, conduz ao apagamento dos próprios factos. Com efeito, “à interdição de toda a acção da justiça, logo à interdição de toda a perseguição dos criminosos, acrescenta-se a interdição de evocar os factos por si mesmos na sua qualificação criminal”.⁵ Trata-se, pois,

encadeada, ao longo da qual se decide e toma corpo o que de facto se joga na nossa interrogação, a saber, a diferença entre *vingança e justiça*”. Nesta medida, se aquilo que se pretende é o esclarecimento do “corte” entre justiça e vingança, a partir da sanção – que se segue ela própria à sentença que muda o estatuto do indivíduo de inocente para culpado, logo passível de ser punido e sendo de facto sancionado com a imposição de uma pena – é começar demasiado tarde. Cf., IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM., *Le juste*, pp. 193, 194.

² Cf., IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 205, e também IDEM, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, Éditions du Seuil, Paris, 2000, p. 585. A Constituição da República Portuguesa, na alínea f) do Artigo 134º, confere ao Presidente da República o poder de “indultar e comutar penas, ouvido o Governo”. Deve notar-se que o indulto apenas extingue a responsabilidade penal do indultado, pelo que, ao contrário da amnistia, não extingue a responsabilidade civil.

³ A Constituição da República Portuguesa, na alínea f) do Artigo 161º confere à Assembleia da República o poder de “conceder amnistias e perdões genéricos”.

⁴ Cf., Paul Ricoeur, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 585.

⁵ IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 205.

diz Ricoeur, de uma “verdadeira amnésia institucional” que, como se de uma amnésia se tratasse, leva a que se aja como que se o acontecido não tivesse nunca tido lugar.

Ricoeur reconhece a legitimidade de o poder político, em nome da reconciliação nacional e da paz pública, proceder à reparação pelo esquecimento das feridas do corpo social, tomando a iniciativa, por vezes desesperada de, pelo recurso à amnistia, proceder ao apagamento dos “vestígios de acontecimentos traumáticos”. Só que, nestas circunstâncias, o preço a pagar é demasiado elevado, dado que este “excesso de esquecimento”, ao impedir “uma reapropriação lúcida do passado e da sua carga traumática”⁶, priva-nos da possibilidade de aprender com os erros do passado, para que os mesmos se não repitam no futuro.

Mas se o “excesso de esquecimento que caracteriza a amnistia se traduz ainda, no plano moral, na como que passagem de um “manto” de silêncio sobre o sofrimento das vítimas e daqueles que se batem e clamam para que a memória destas perdure, no plano epistemológico, contribui para a ocultação da verdade histórica. Daí a importância do papel desempenhado pelos historiadores na sua tarefa de reconstrução, fiel e rigorosa, da realidade que aconteceu, tendo como único guia nesse processo o respeito pela verdade histórica. Efectivamente, segundo palavras de Ricoeur, “cabe ao historiador (cuja tarefa é tornada particularmente difícil pela instauração do esquecimento institucional) opor-se à tentativa pseudojurídica do apagamento dos factos. A sua tarefa toma então uma aparência subversiva, na medida em que por ela vem expressar-se a *nemesis* do vestígio”.⁷

Relativamente ao perdão e à sua relação com “todas as formas jurídicas, englobando a sanção, a graça e a amnistia”⁸, Ricoeur salienta que aquele não só não pertence ao campo jurídico como nem sequer depende da ordem do direito. De facto, e neste ponto Ricoeur, que da teoria das três ordens de Pascal evoca a ordem da caridade, considera que o perdão difere da justiça não apenas pela sua lógica, como também pela sua finalidade. Quanto ao primeiro aspecto, deve dizer-se que enquanto a lógica inerente ao direito e à justiça e que, no fundo, preside à reabilitação, é uma lógica da equivalência, o perdão obedece à “lógica ilógica do dom e da superabundância”⁹, no sentido do dito, já nosso conhecido, de S. Paulo em *Romanos 5, 20*, onde o Apóstolo dos gentios escreve que,

⁶ IDEM, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 589.

⁷ IDEM, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, p. 206.

⁸ IDEM, *ibidem*, p. 206.

⁹ Jacques Fierens, « Sanction ou pardon au Rwanda », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice au Droit*, p. 281. Cf. Também Paul Ricoeur, « Sanction, réhabilitation, pardon », in IDEM, *Le juste*, 206.

“sobreveio a Lei para que abundasse o pecado. Mas onde abundou o pecado superabundou a graça”. No que diz respeito à finalidade, se o direito visa, através da imposição de uma sanção proporcional ao crime, o restabelecimento do equilíbrio e da justa distância entre o culpado e a vítima, a finalidade do perdão – que só a vítima pode conceder, mas que não é jamais devido, no sentido de que a sua obtenção é um direito de quem o roga, podendo, pelo contrário e com toda a legitimidade ser recusado, vendo-se muitas vezes, neste caso, aquele que pode perdoar, confrontado “com o imperdoável, a dívida infinita, o mal irreparável” – tem uma forte relação com a memória, que não se trata de apagar, uma vez que o objectivo de destruir a dívida não é compatível com o esquecimento. Com efeito, “o perdão é uma espécie de cura da memória, é a conclusão do seu luto; libertada do peso da dívida a memória fica livre para os grandes projectos. O perdão dá futuro à memória”.¹⁰

Defensor da tese segundo qual “a culpabilidade constitui uma situação limite heterogénea à finitude constitutiva da condição humana”¹¹, Ricoeur considera, como tivemos ocasião de verificar no primeiro capítulo deste trabalho, que o homem não só não é mau por natureza, como também, ao contrário do que Santo Agostinho queria, não arrasta consigo nenhum pecado original. Apesar disso, porém, sendo originariamente inocente, o homem, porque é livre, pode praticar o mal. E não só o pode praticar como de facto o pratica. A questão que então se nos põe é a de saber o que fazer, como reagir perante alguém que não só pratica efectivamente o mal, mas o faz de forma deliberada e livre, com absoluta consciência de que está a praticar o mal.¹²

A forma mais básica, mais primária e primeira de lidar com o problema do mal, foi, como se sabe, a vingança. Mas a vingança, que não é justiça, incapaz de pôr cobro ao mal, mais não faz do que multiplicá-lo, originando uma espiral de violência, muitas vezes sem um fim à vista. A justiça fundada no direito é, como também tivemos ocasião de ver, outra forma de reagir ao mal e ao crime, restabelecendo a justa distância entre o culpado e a

¹⁰ IDEM, *ibidem*, p. 207. Há que notar ainda que, no mesmo texto *Sanction, réhabilitation, pardon*, Ricoeur, após estabelecer uma clara distinção entre os conceitos de direito/justiça e de perdão, considera, apesar do “valor não apenas supra-jurídico mas supra-ético” do perdão, que este tem, apesar de tudo, um efeito secundário sobre a ordem jurídica da qual se demarca. Nessa medida, considerando a tríade Sanção-Reabilitação-Perdão, este último elemento, o perdão, constituir-se-ia como uma espécie de horizonte dessa sequência, lembrando que “a justiça é apenas dos homens e não poderá erigir-se em juízo último”. Em segundo lugar, Ricoeur evoca “as manifestações de compaixão, de benevolência no interior da própria administração da justiça”, como se, de alguma maneira, esta, tocada pela graça, visasse na sua esfera própria a este extremo que desde Aristóteles denominamos de equidade”. Para além disso, o autor põe ainda a hipótese de o perdão dever acompanhar a justiça no esforço que esta desenvolve para erradicar do plano simbólico a componente *sagrada* da vingança, em virtude da qual, tomando-se esta a si mesma por justiça, “o sangue chama o sangue”. Cf., IDEM, *ibidem*, pp. 206-207.

¹¹ IDEM, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 602.

¹² Cf. Marcelíno Agís Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 165.

vítima, através dos mecanismos do processo judicial, que culmina no cumprimento da pena pelo sujeito declarado culpado.

Entretanto, quantas vezes perante crimes imensos, perante a morte e a dor incalculável das vítimas de crimes como o genocídio, perante crimes assim, imperdoáveis, quantas vezes, como íamos dizendo, a justiça se revela incapaz e impotente para, precisamente, fazer justiça, dada a desproporção entre a enormidade terrível dos crimes praticados e as penas passíveis de aplicação pelos tribunais. Trata-se de situações como a que Jacques Fierens descreve a propósito do genocídio de 1994 no Ruanda, e a respeito da qual diz: “o direito, os processos nacionais ou internacionais jamais poderão, sem qualquer dúvida, sancionar adequadamente os responsáveis dos acontecimentos terríveis que aconteceram e tiveram lugar neste país, nem retribuir às vítimas a estima de si ou a consciência partilhada da sua dignidade. Nenhum dos perdões pseudojurídicos restituirá as relações sociais dilaceradas e mutiladas. O direito é definitivamente ultrapassado pelo absoluto do mal. Só o verdadeiro perdão pode ser considerado, mas ele não é devido a ninguém por ninguém. Ele é somente um outro absoluto, um excesso possível”.¹³ Perante isto, há que reconhecer, com Jean Greisch, que saber perdoar “relewa de uma sageza que excede de longe o quadro da «prudência» ou da «sabedoria prática» [...]. Num certo sentido, o «saber perdoar» é mais uma loucura do que uma sageza”.¹⁴

Enigmático, há que reconhecer, de acordo com o título dado por Ricoeur ao epílogo de *Histoire, Memoire, Oubli*, “*le Pardon Difficile*”¹⁵, que o perdão, sem ser impossível, não é, de facto, fácil. Na verdade, de acordo com Jacques Derrida, citado por Jean Grisich, assim trazendo à luz o carácter paradoxal do perdão, “o «saber perdoar» incondicional exprime uma possibilidade impossível”¹⁶. Perdoar é difícil, não só porque é um gesto que não é fácil de conceber, como ainda porque, não dependendo de quem o solícita, mas de quem o concede, não é fácil nem de dar, nem tão-pouco, muitas vezes, de receber.

A abordagem por Ricoeur do tema do perdão, no epílogo de *Histoire, Memoire, Oubli*, vai fazer-se através do seu enquadramento entre os pólos da profundidade da culpa e da altura do perdão. Com isto, Marcelíno Agis Villaverde considera que “estamos em

¹³ Jacques Fierens, « Sanction ou pardon au Rwanda », in Francois-Xavier Druet et Étienne Ganty (Editeurs), *Rendre Justice ao Droit*, p. 28.

¹⁴ Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble, 2001, p. 314.

¹⁵ Este título é uma alusão do autor ao título da obra de Domenico Jervolino: *Paul Ricoeur: L'Amore Difficile* (Roma, Ed. Studium), 1995. Cf. Marcelíno Agís Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 167.

¹⁶ Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p.314.

presença de uma nova «desproporção», conceito pascaliano que Ricoeur tinha aplicado à condição frágil do homem, e que agora aplica àquilo a que chama a equação do perdão, constituída por duas polaridades: no pólo inferior, a confissão da culpa; no superior, o hino ao perdão”.¹⁷

Condição do perdão, a assunção da culpabilidade, outro nome dado por Ricoeur à falta e ao mal, encontra o seu lugar de inscrição nas estruturas de imputabilidade dos nossos actos; entendendo-se aqui a imputabilidade como a capacidade ou a aptidão, em virtude da qual as nossas acções podem ser atribuídas e postas “na conta” de alguém, de um agente que é seu verdadeiro autor.¹⁸ A forma específica que a atribuição a si da falta toma é a da confissão, “acto de linguagem pela qual um sujeito toma sobre si, assume a acusação”.¹⁹

A falta – que consiste na transgressão de uma regra e é um acto condenável e mau, uma vez que dela resultam consequências danosas para outrem – reveste-se por vezes, tantas vezes infelizmente, da dimensão excessiva e insuportável do mal. Por isso Jean Nabert, como refere Ricoeur, utiliza a expressão “*o injustificável*”, para designar a baixeza, a crueldade inqualificável e a profundidade terrível de crimes onde, conforme relato de muitos dos sobreviventes da Shoah, a morte nem sequer é o pior de tudo, uma vez que aí, “para lá da vontade de fazer sofrer e de eliminar, se eleva, com efeito, a vontade de humilhar, de levar o outro à derrelicção, ao abandono, ao desprezo de si”.²⁰ Nesta situação, onde tem lugar o encontro entre o extremo do mal feito a outrem e a extrema maldade íntima do criminoso, anunciam-se noções como a de *irreparável* (do lado dos efeitos), de *imprescritível* (do lado da justiça penal) e de *imperdoável* (do lado do julgamento moral).²¹

Face à falta, a confissão, que transpõe o abismo que vai da inocência à culpabilidade, aparece como o acto consciente de auto-imputação, que liga o acto mau ao seu agente e que, portanto, consiste na atribuição pelo sujeito a si próprio da culpa. A este

¹⁷ Marcelino Agís Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 167.

¹⁸ Deve recordar-se que ao longo do nosso estudo já nos deparámos com a questão da imputabilidade quando, no âmbito de *Soi-même comme un autre*, a propósito da resposta às diferentes questões “quem?”, nos interrogámos sobre “quem é o sujeito da imputação moral?”, questão que, então, remetia para a capacidade de o sujeito não apenas falar, agir e narrar-se, como ainda, e sobretudo, para o sujeito capaz de se assumir como responsável pelos seus actos. Mais tarde, já no âmbito de *Le juste*, considerámos a imputabilidade mais de um ponto de vista prático, vendo-a relacionada com a responsabilidade do agente que tem de responder pelos seus actos perante as instituições judiciais.

¹⁹ IDEM, *La mémoire, l’histoire, l’oubli*, p. 597.

²⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 601.

²¹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 602.

nível de profundidade, diz Ricoeur, “o reconhecimento de si é ao mesmo tempo acção e paixão, acção de mal agir e paixão de ser afectado pela sua própria acção”.²²

Perante este quadro terrível da maldade profunda e imensa de que o homem é capaz, só uma palavra parece, deveria poder ser pronunciada: imperdoável. Contudo, e paradoxalmente, como testemunho, talvez, da altura e da grandeza do espírito humano, há o perdão. “Há o perdão como há a alegria, como há a sagesa, a loucura, o amor”.²³ E se a voz da confissão da culpa, vinda da profundidade insondável da ipseidade, “é uma voz silenciosa mas não muda”, a voz do perdão é uma voz alta e o seu discurso adequado é o do hino.²⁴ Ora, tomando por referência o hino ao amor proclamado por S. Paulo na sua *Primeira Epístola aos Coríntios*, onde das três graças a fé, a esperança e a caridade, esta última, que possui, entre outras, a virtude de “tudo desculpar”, é apresentada como a maior das três²⁵, Ricoeur conclui que “se a caridade desculpa tudo, esse tudo compreende o imperdoável”.²⁶ Desta forma, consciente da desproporção entre a profundidade da falta e a altura do perdão, Ricoeur concorda com Derrida, considerando que “o perdão se dirige ao imperdoável ou não é. Ele é incondicional, ele é sem excepção e sem restrição”.²⁷

Na primeira parte do percurso que denomina de “odisseia do espírito de perdão”, onde, inspirado em Karl Jaspers, tem presentes as diferentes culpabilidades: criminal, política, moral e metafísica, Ricoeur, centrando-se mais demoradamente na primeira, começa por estabelecer uma conexão entre perdão e punição. Assim, constatando que só há perdão aí, onde se pode e quando se pode punir, e ainda que só se deve punir nas situações onde há infracção a regras estabelecidas, conclui que o perdão consiste em “revogar a sanção punitiva, em não punir aí onde se pode e deve punir”.²⁸ Em todo o caso, esclarece que o perdão não se refere directamente à falta, mas apenas e marginalmente ao culpado, pelo que, “o imperdoável de direito se mantém”.²⁹

²² IDEM, *Ibidem*, p. 598.

²³ IDEM, *ibidem*, p. 605.

²⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 604.

²⁵ É assim que S. Paulo fala da caridade em Coríntios I, 13, 4-7: “a caridade é paciente, a caridade é bondosa. Não tem inveja. A caridade não é orgulhosa. Não é arrogante. Nem escandalosa. Não busca os seus próprios interesses, não se irrita, não guarda rancor. Não se alegra com a injustiça, mas rejubila com a verdade. *Tudo desculpa* [sublinhado nosso], tudo crê, tudo espera, tudo suporta”. Um pouco mais adiante, em 13,13, da mesma Epístola, S. Paulo refere: “por ora subsiste a fé, a esperança e a caridade – as três. Porém a maior delas é a caridade”.

²⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 605.

²⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 605.

²⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 608.

²⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 608.

Ainda a propósito da culpabilidade criminal, que o séc. XX, por ocasião dos crimes caídos na categoria de injustificável, trouxe para primeiro plano, Ricoeur debruça-se sobre o paralelo entre os conceitos de imprescritível (no plano jurídico) e de imperdoável (no plano moral).

“A questão do imprescritível põe-se porque a prescrição existe de direito para todos os crimes sem exceção”.³⁰ Com um fundamento de justificação puramente utilitário, uma vez que é de utilidade pública que, passado um determinado período de tempo, os diferentes tipos de processos judiciais tenham um termo, a prescrição é diferente da amnistia dado que se esta “passa um pano” sobre o passado, de modo a que tudo fique como se tal ou tal crime não tivesse tido lugar, a prescrição, dependente somente da passagem do tempo, apenas põe fim às consequências penais do delito cometido. Mas se é diferente da amnistia, a prescrição também não se deve confundir com o perdão, uma vez que se é certo que ambos têm uma importante função de regulação social, são de diferente origem e natureza. Assim, se “a prescrição tem um papel de preservação da ordem social que se inscreve num tempo longo”, a função social do perdão é “mais marcada pelo desejo da paz comum”³¹

Ora, o princípio da imprescritibilidade, que segundo Jean Greisch “é a tradução jurídica mais próxima do imperdoável”³², aplicado aos crimes contra a humanidade e entre estes aos crimes de genocídio³³, suspende o princípio da prescrição e “autoriza a perseguir

³⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 609. De acordo com o *Código Penal* português, no ponto 1 do seu Artigo 118º, “O procedimento criminal extingue-se, por efeito de prescrição, logo que sobre a prática do crime tiverem decorrido os seguintes prazos: a) Quinze anos, quando se tratar de crimes puníveis com pena de prisão cujo limite máximo for superior a dez anos; b) Dez anos, quando se tratar de crimes puníveis com pena de prisão cujo limite máximo for igual ou superior a cinco anos, mas que não exceda dez anos; c) Cinco anos, quando se tratar de crimes puníveis com pena de prisão cujo limite máximo for igual ou superior a um ano, mas inferior a cinco anos; d) Dois anos, nos casos restantes.” Por sua vez, de acordo com o Artigo 112º do mesmo Código, “as penas prescrevem nos prazos seguintes: a) Vinte anos, se forem superiores a dez anos de prisão; b) Quinze anos, se forem iguais ou superiores a cinco anos de prisão; c) Dez anos, se forem iguais ou superiores a dois anos de prisão; d) Quatro anos, nos casos restantes”. O *Código Civil* refere, pela sua parte, no Artigo 309º, que “O prazo ordinário da prescrição é de vinte anos”. Para além disso, prescrevem no prazo de cinco anos, de acordo com o Artigo 310º do mesmo *Código Civil*, a) As anuidades de rendas perpétuas ou vitalícias; b) As rendas e alugueres devidos pelo locatário, ainda que pagos por uma só vez; c) Os foros; d) Os juros convencionais ou legais, ainda que ilíquidos, e os dividendos das sociedades; e) As quotas de amortização do capital pagáveis com os juros; f) As pensões alimentícias vencidas; g) Quaisquer outras prestações periodicamente renováveis”.

³¹ IDEM, *Ibidem*, p. 611.

³² Jean Greisch, *Paul Ricoeur. L'itinérance du sens*, p. 316.

³³ Cf., Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 611. Os crimes contra a humanidade foram definidos pelos tribunais militares internacionais de Nuremberga em 8 de Agosto de 1945 e de Tóquio em 12 de Janeiro de 1946. As Nações Unidas precisaram a noção através da Convenção de 26 de Novembro de 1948. Mais tarde, a Convenção de 26 de Dezembro de 1968 sobre a imprescritibilidade dos crimes de guerra e dos crimes contra a humanidade e a resolução de 13 de Dezembro de 1973, preconizando a cooperação

indefinidamente os autores de tais crimes”.³⁴ É a gravidade extrema dos crimes cometidos, que justifica que a perseguição dos criminosos não conheça limites no tempo. Este tipo de crimes, cuja enormidade “rompe com o princípio da proporção que rege a relação entre a escala de delitos ou dos crimes e a dos castigos, [pelo que] não há castigo apropriado para um crime desproporcionado”³⁵, este tipo de crimes, íamos a dizer, não é sequer expiável pelo castigo³⁶ e, diz Ricoeur, “chamar inexpiables a certos crimes é o mesmo que declará-los imperdoáveis”.³⁷ Efectivamente, apesar da desproporção que se verifica entre os castigos possíveis e o crime, aqui não se pode substituir a justiça pela graça, porquanto, “perdoar seria ratificar a impunidade, o que seria uma grave injustiça cometida para com a lei e mais ainda, para com as vítimas”³⁸, pelo que, neste sentido, tais crimes constituem um “imperdoável de facto”.

Apesar de tudo, porém, do ponto de vista de Ricoeur, “o perdão não é, ele não deverá ser nem normal, nem normativo, nem normalizante. Pelo contrário, ele deverá permanecer excepcional e extraordinário, à prova do impossível”.³⁹ Nesta medida, se é certo que o perdão existe e a sua aplicação é sinal da grandeza do espírito humano, por outro lado, pelo carácter excepcional de que se deve revestir, ele, à imagem do juízo moral em situação, exige a análise de cada situação particular, de modo a que se não dê o caso de o perdão se tornar num “atentado à memória ou, o que é o mesmo, num subterfúgio para, amparando-se no esquecimento, não assumir (ou fazer cumprir) as responsabilidades derivadas da acção má”.⁴⁰ Perante o horror sem fim dos crimes imensos, não é justo renunciar à dívida. Tudo se passa como se o perdão tivesse encontrado o seu limite e a superabundância da graça não possa estender-se aos seus autores. No fundo, perante tais crimes imensos, a impossibilidade de perdoar é “a marca da nossa incapacidade de amar absolutamente”.⁴¹ E, neste ponto, citando Jankélévitch, Ricoeur afirma que “o perdão é forte como o mal, mas o mal é forte como o perdão”⁴².

internacional na perseguição aos autores de tais crimes, trouxeram essa temática para o âmbito do direito internacional.

³⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 612.

³⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 612-613.

³⁶ Ricoeur pergunta-se: “mas o que será e expiação se não uma absolvição obtida pelo próprio castigo [...]?”. IDEM, *Ibidem*, p. 613.

³⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 631.

³⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 612.

³⁹ IDEM, *Ibidem*, p. 607.

⁴⁰ Marcelino Agís Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 171.

⁴¹ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 614.

⁴² IDEM, *Ibidem*, p. 614.

Experiência profunda de alteridade, uma vez que, pelo seu carácter relacional, supõe a presença necessária de dois actos de discurso, ambos, por sinal, performativos, o da confissão: “peço-te perdão” e o da absolvição: “eu perdoo-te”, o perdão é impossível na solidão, razão pela qual não é possível alguém perdoar-se a si mesmo⁴³. Ora, para a compreensão do mistério em que o perdão consiste, Ricoeur considera que o modelo do intercâmbio económico-mercantil é inadequado, uma vez que se o perdão entra no círculo da troca e se é visto como resultado da relação bilateral entre pedido e concessão de perdão, nesse caso a verticalidade da “relação entre altura e profundidade, entre incondicionalidade e condicionalidade, permanece algo de desconhecido”⁴⁴. E isso, para além de que, arrepender-se e pedir perdão – uma vez que este não é um direito de quem o pede, mas um gesto de magnanimidade de quem o concede – é também admitir a possibilidade legítima de uma resposta negativa, isto é, admitir a possibilidade de ele não vir a ser concedido. Não é, por isso, segundo o modelo da troca, não é segundo o modelo e a lógica da reciprocidade, que o perdão deve ser considerado, mas segundo o modelo do *dom*, o qual, por sua vez, não se funda numa lógica da equivalência, mas na lógica da superabundância, lógica que encontra a sua medida não tanto na Regra de Ouro, isto é, no “não faças aos outros o que não queres que te façam a ti”, mas no princípio de “amar os inimigos”⁴⁵. Assim entendido, o perdão é um acto de extrema generosidade, uma vez que se trata de um dar “sem nada esperar em troca”.

É numa cultura determinada, na herança religiosa abraâmica (judaísmo, cristianismo e islamismo), que o perdão encontra o seu fundamento. Esta é, porém, uma tradição que Ricoeur, como Derrida, considera “ao mesmo tempo singular e em vias de universalização”⁴⁶. Trata-se, pois, de um “universal pretendido”, que tende a alargar-se pelas diferentes culturas não já, como acontecia no passado colonial, por um processo impositivo e de dominação, mas pela via da sua “submissão à discussão de uma opinião pública em vias de formação à escala mundial”⁴⁷.

⁴³ Ricoeur, que enfatiza a ideia de que só um outro, a vítima, pode perdoar, diz, citando Hannah Arendt, que “se nós somos reputados incapazes de nos perdoarmos a nós mesmo, é porque «nós dependemos dos outros com os quais aparecemos numa singularidade que nós mesmos somos incapazes de perceber»”. IDEM, *Ibidem*, p.636.

⁴⁴ IDEM, *Ibidem*, p. 619.

⁴⁵ Este princípio é enunciado no Evangelho segundo São Lucas da seguinte maneira: “se amais os que vos amam, que recompensa mereceis? ... Pelo contrário amai os vossos inimigos, fazei bem e emprestai, sem daí esperar nada”. Lucas 6, 32-35.

⁴⁶ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 606.

⁴⁷ IDEM, *Ibidem*, p. 606.

Mas ainda, juntamente com Derrida, Ricoeur manifesta a sua desconfiança face à multiplicação das “encenações” de arrependimento, de confissão, de pedidos de desculpa e de perdão que, desde a Segunda Grande Guerra e, com mais intensidade nos últimos anos, vêm tendo lugar na cena geopolítica, verificando-se uma certa confusão “entre universalização no plano moral, internacionalização no plano político e globalização no plano cultural”⁴⁸. Com isto, com toda esta teatralização, aquilo a que verdadeiramente se assiste é à banalização e, parece-nos, a um certo abuso do gesto de excepcional magnanimidade e pureza⁴⁹ do perdão. E isso, para além de que nestes “rituais públicos”, hoje vistos como politicamente correctos, se coloca um problema de legitimidade, decorrente de um problema de representatividade no tempo e no espaço. Com efeito, em nome de quem é que um chefe político ou religioso actual, pode pedir perdão a vítimas de quem, de resto, não foi o agressor pessoal e que, também elas próprias não sofreram pessoalmente o dano pelo qual o perdão é pedido? Quem delegou em quem o direito de pedir perdão e o poder de perdoar?⁵⁰ Segundo Ricoeur, “não há política do perdão”⁵¹, pelo que ele se demarca de todas as tentativas para o institucionalizar, e isso, indo da amnistia, essa “caricatura do perdão” até à “administração do sacramento da penitência na Igreja Católica”⁵².

Face a este cenário da situação actual do perdão no mundo, Johann Michel considera que “o estatuto do perdão parece tão paradoxal como ambíguo”. E justifica este ponto de vista da seguinte forma: “paradoxal, na medida em que ele não pode ser considerado como um autêntico universal, mas somente como um histórico «em vias de universalização». Ambíguo, na medida em que a propagação da retórica do perdão não se fez historicamente, longe disso, por um processo de discussão, mas antes pela dominação do ocidente judaico-cristão sobre o devir histórico mundial. Ambiguidade reforçada pelo uso actual do perdão expondo-o à sua própria banalização, pelo menos no ocidente judaico-cristão”⁵³.

⁴⁸ IDEM, *Ibidem*, p. 606.

⁴⁹ Diz Ricoeur, com Derrida, que, “cada vez que o perdão está ao serviço de uma finalidade, mesmo que seja nobre e espiritual (resgate ou redenção, reconciliação, salvação), cada vez que ele tende a restabelecer a normalidade (social, nacional, política, psicológica) através de um trabalho de luto, por qualquer terapia ou ecologia da memória, então o perdão não é puro – nem o seu conceito”. IDEM, *Ibidem*, p. 607.

⁵⁰ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 620.

⁵¹ IDEM., *Ibidem*, p. 635.

⁵² IDEM, *Ibidem*, p. 634.

⁵³ Johann Michel, *Paul Ricoeur, une philosophie de l’agir humain*, p. 463.

Na generosidade extrema que o caracteriza, o gesto excepcional do perdão, gesto que – separando o apagamento dos factos passados do apagamento da pena da acusação – renuncia à dívida sem renunciar ao esquecimento, é um acto humano de profunda confiança no homem; é um verdadeiro “crédito dirigido às fontes de regeneração do si”.⁵⁴ Mas para que tal tenha lugar, o perdão deverá operar ao invés da promessa. Com efeito, se esta, projectando o futuro, estabelece compromissos e ligações, o perdão, referido a actos passados mas ao mesmo tempo libertando para o provir, desliga, talvez não tanto o sujeito dos seus actos – uma vez que, de acordo com Derrida, que Ricoeur mais uma vez evoca, “separar o culpado dos seus actos ou, por outras palavras, perdoar ao culpado condenando ao mesmo tempo a sua acção, seria perdoar a um sujeito outro, distinto daquele que cometeu o acto”⁵⁵ – mas antes, com base na ontologia aristotélica do acto e da potência, estabelece no interior da própria ipseidade (ou, como o autor diz, “no coração do poder de agir – *agency*”) a distinção entre a efectuação e a capacidade que esta actualiza”.⁵⁶ Esta dissociação, que tem lugar no íntimo do homem capaz, é importante, uma vez que, de acordo com ela, as capacidades do sujeito moral não se esgotam nos actos pelos quais elas se inscrevem no curso do mundo.

Neste optimismo que caracteriza a visão ricoeuriana do humano, o autor reencontra-se com a antropologia kantiana, quando esta enfatiza que, por mais radical que seja o mal, este não é, porém, originário, uma vez que originaria é, no homem, a “disposição para o bem”⁵⁷, disposição da qual constitui uma boa tradução a afirmação, já nossa conhecida, com que Kant abre a primeira secção da sua *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, na qual anuncia que, de todas as coisas que existem neste mundo e mesmo fora dele, não há nada que possa ser pensado como absolutamente bom a não ser uma boa vontade.⁵⁸ É nesta disposição primitiva do homem para o bem, disposição que não é destruída pelos actos maus resultantes da sua radical inclinação para o mal⁵⁹, que se funda a possibilidade de regeneração do homem na sua capacidade originária para o bem.

⁵⁴ Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 638.

⁵⁵ IDEM, *Ibidem*, p. 638.

⁵⁶ IDEM, *Ibidem*, p. 638.

⁵⁷ Cf., IDEM, *Ibidem*, pp. 639-641 e também Immanuel Kant, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, pp. 25-58.

⁵⁸ IDEM, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, p. 15.

⁵⁹ Diz Ricoeur que, se a acção má é universalmente deplorável e deplorada, “permanece alguma coisa do sujeito que está isenta, que poderá não ter sido dissipada na adesão da vontade ao mal cometido, uma inocência que talvez não tenha sido totalmente abolida e que irromperá por ocasião de certas experiencias de felicidade extrema”. Paul Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, p. 602.

Com efeito, proclamando que, “tu vales mais do que os teus actos”⁶⁰, Ricoeur considera que, à luz do perdão, o culpado, que é homem e, como tal, dotado de muitas outras capacidades, é capaz de outras coisas que não os delitos e as faltas que cometeu. Ora, é nesta capacidade, assim restaurada, que se apoia a promessa que projecta a acção para o futuro.⁶¹

Mas se é possível e é até sinal de elevação moral do culpado, assumir a sua culpa e pedir perdão⁶², o que já não é legítimo é solicitar-se a outrem que esqueça o mal que se lhe fez. Na verdade, não é o dever de calar o mal de que se é vítima que o acto, nada fácil, de perdoar, exige. Aquilo que ele supõe é antes, como bem sintetiza Domenico Jervolino, “um percurso difícil, através do qual um trabalho de memória e de luto, guiado pelo espírito de perdão, nos conduz até ao ponto em que nós somos capazes de dizer o mal sem cólera, isto é, de um modo apaziguado”⁶³. Nesta medida, pode até dizer-se que a procura do esquecimento, nomeadamente aquela que é visada através dos mecanismos institucionais do esquecimento, de que a amnistia é o mais evidente, não passa de uma artimanha abusiva e malévola contra o espírito do perdão, uma vez que este se refere a dívidas cujas marcas se não extinguem com o esquecimento⁶⁴. É por isso que pedir perdão, sobretudo quando se trata das situações “monstruosas”, irreversíveis, irreparáveis e de violência extrema, de que falámos, talvez seja exigir muito, porventura demais para seres que, na finitude que os constitui, também não são capazes de amar infinitamente.

E no entanto, acto humano de liberdade; gesto impar de generosidade, que restitui uma capacidade de agir paralisada pela falta; voto de confiança no futuro do homem, cujas fontes de regeneração se mantêm vivas, o perdão difícil, que aceita o reconhecimento e que reconcilia, favorece e conduz a uma memória liberta, fiel ao passado, apaziguada e, em suma, feliz.

⁶⁰ IDEM, *Ibidem*, p. 642.

⁶¹ Cf. IDEM, *Ibidem*, p. 642.

⁶² Escreve Ricoeur que, “parece-me que é respeitar a elevação moral (fierté) do culpado [...] esperar dele a confissão”. IDEM, *Ibidem*, p. 620.

⁶³ Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur, Une Herméneutique de la condition humaine*, p. 67.

⁶⁴ Marcelino Agis Villaverde regista que, “só quando somos atingidos por esse outro mal a que chamamos desgraça é que podemos aspirar ao consolo distante do esquecimento, ansiando por essa fragilidade da memória que destrói a história”. Marcelino Agis Villaverde, *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, p. 174.

CONCLUSÃO

Apesar de nem sempre ser possível fazer-se aquilo que se deseja há, felizmente, no mundo, pessoas que o querem ser e são, de facto, aquilo a que chamamos “boas”, genuinamente “muito boas pessoas”. Trata-se de pessoas tolerantes, bondosas, de uma bondade, de uma sinceridade, de uma dignidade e de uma generosidade, que impressionam e cativam quem as conhece.

Perante a sua grandeza, e elevação moral, sentimo-nos pequenos e mesquinhos na nossa pequenez. Paul Ricoeur é uma dessas pessoas. E é importante que elas existam. É importante porque – sobretudo em tempos difíceis, em épocas de transição e de crise, em tempos como os de hoje, onde as referências morais não abundam – pela sua vida, pelo seu exemplo, pelas suas ideias, pelo seu pensamento e, em suma, pelo seu testemunho, tais pessoas irradiam e trazem-nos, além de uma “certa luz”, confiança e esperança no humano. Nelas encontramos alento e força para encetarmos e vencermos o desafio de nós próprios mudarmos, no sentido de nos tornarmos pessoas melhores, mais solidárias e mais justas. Na verdade, se são os movimentos sociais que fazem a história e nela imprimem movimento e ritmo, nós somos de opinião que nenhum sistema de pensamento e nenhuma ideologia poderão alguma vez, por mais grandiosos e justos que sejam os seus ideais, tornar o mundo melhor, se não incarnarem, ganharem corpo, crescerem, conduzirem e forem conduzidos por pessoas boas, generosas, honestas e justas.

Ao ler e estudar Paul Ricoeur, filósofo que reputamos entre os maiores que o século XX viu nascer, impressionou-nos a forma como estas suas qualidades se reflectem e estão presentes no seu pensamento e nos variados textos que escreveu. Excelente mestre e guia do nosso estudo, quisemos aprender com Ricoeur um pensamento que, ligado e em consonância com a realidade e com a vida, com a vida considerada não apenas no que nela há de agradável e belo, mas, e sobretudo, olhada na nudez do que de pior, de mais negativo e mais trágico ela comporta, fosse capaz de, tomando-a de frente, olhando-a como ela aparece, fosse capaz de nela ver e explorar outros aspectos, outras vertentes, outras dimensões, talvez não tão evidentes, não tão visíveis, mas que em todo o caso ela também é.

Moveu-nos, na concretização do nosso projecto de investigação, a convicção de que, capaz do mal e praticando efectivamente o mal, o homem que comete o crime não só não se esgota, como não fica alienado e preso a esse gesto, que é seu e no qual ele se

revela. Expressávamos dessa maneira a nossa crença na ideia, em alguma medida apoiada na teoria aristotélica da potência e do acto, de que se o homem é e deve ser julgado por aquilo que faz, nem por isso ele deixa de ser e de valer mais do que isso mesmo que faz. O percurso que seguimos, ao longo dos seis capítulos que compõem o nosso trabalho, permitiu-nos reforçar aquela nossa convicção.

Foram, na verdade, diversas e de diversa ordem as conclusões a que fomos chegando, em torno da questão de saber se o sujeito, o criminoso que comete o mal, se define e se esgota ou não, nesse seu gesto e nada mais é do que ele. Em todas elas, porém, se revelou presente a dimensão de esperança que o humano, apesar de tudo, comporta.

Iniciámos o nosso percurso pela constatação de que o mal, o mal moral, existe, é um facto e o homem é o seu autor. Na sua origem e como sua causa estão o querer, a liberdade e a falibilidade humana. Na verdade, o homem, mistura e desproporção paradoxal de finito e de infinito, tem a capacidade de fazer tanto o bem como o mal. Mas, para além disso, tem também a capacidade de escolher, e aqui são as escolhas que fazem toda a diferença. Assim sendo, devemos concluir que nem o homem é, por natureza mau, nem o mal é uma fatalidade. Ricoeur, na sua fenomenologia da vontade (1950), verifica que o mal não faz parte das estruturas ontológicas do homem, uma vez que as estruturas volitivas, as estruturas do querer são neutras, pelo que há uma inocência originária que é anterior à queda, isto é, ao acto mau que resulta de uma má escolha por parte do homem. A hermenêutica dos símbolos e dos mitos do mal aí está, para ilustrar como tal terá ocorrido.

Mas se o mal existe, e o homem é o seu autor, quem é este sujeito que, sem ser originariamente mau é, porém, capaz e autor do mal? Na resposta longa que demos a esta questão, acompanhámos a hermenêutica do si-mesmo que Ricoeur desenvolve em *Soi-même comme un autre*. Aí encontramos o conceito de atestação. Conceito importante, já que, próximo dos de testemunho e de confiança, como uma espécie de crença baseada numa lógica do verosímil, mais do que do certo, e assim nos oferecendo « a espécie de certeza a que o conhecimento pode aceder », permite não apenas o acesso a uma posição de equidistância face aos extremos do racionalismo, nomeadamente do racionalismo cartesiano e do cepticismo de Nietzsche e dos mestres da suspeita, como ainda nos permite o acesso ao homem na totalidade do seu ser e da sua corporeidade.

Na hermenêutica do si-mesmo e em resposta às diferentes questões *quem?* (quem fala? Quem age? Quem narra a sua vida? Quem é o sujeito moral de imputação?), o homem afirma-se e atesta-se como sujeito corpóreo, capaz de se designar, de agir, de narrar a história da sua vida e de se apresentar e assumir como autor responsável pelos seus

actos. Desta forma, e através da análise sucessiva destas suas capacidades, assistimos ao emergir do sujeito ético e moral. Enquanto sujeito ético, o sujeito capaz aspira ao bem, à felicidade e à realização plena. Esta, porém, não é uma realização egoísta. O sujeito de Ricoeur, longe de ser um sujeito solipsista, é um ser profunda e eminentemente social, pelo que a sua realização, que passa pelo respeito e o reconhecimento mútuo, supõe a alteridade e só tem lugar em comunhão e justa solidariedade. Esta aspiração ética do sujeito, Ricoeur sintetiza-a na expressão “*intenção de uma «vida boa» com e para os outros em instituições justas*”.

Mas o facto de o mal existir e de a vida social exigir regras, que imponham a cada um o respeito por todos e a todos o respeito por cada um, levou-nos a compreender que o desejo ético não basta e que é precisa a moral com as suas normas ao mesmo tempo universais e constringentes. Mas ainda que as normas morais e também as leis jurídicas, quando legítimas e justas, forneçam excelentes linhas de orientação para o nosso agir social, nem sempre nelas, em virtude da generalidade que as caracteriza, encontramos a orientação que desejaríamos para a urgência do agir em determinadas situações concretas. Nessas ocasiões, para superar os conflitos práticos resultantes da dificuldade de conciliação da regra moral universal com a urgência da praxis, a prudência, para a qual a sabedoria prática remete, impõe um novo recurso à intenção ética, no sentido da formação de “convicções bem pesadas”, tradutoras, tanto quanto possível, de um “equilíbrio reflectido” entre a norma e a situação. Desta forma acabámos por concluir que a ética constitui não apenas o fundamento, mas também o horizonte de sentido da moral.

Para nós esta conclusão revelou-se de uma muito grande importância, uma vez que nos ofereceu bases teóricas para podermos proceder a uma melhor e mais justa avaliação de certos comportamentos, por vezes heróicos de pessoas, por exemplo, de Gandhi na Índia e, durante a Segunda Guerra Mundial, do alemão Shindler e do português Aristides de Sousa Mendes, que, olhados apenas à luz da lei, não poderiam ser senão julgados, condenados, rotulados e tratados como criminosos e traidores. É que, na verdade e infelizmente, nem sempre a legalidade e a legitimidade andam a par; há situações nas que a moral e a ética estão claramente de “costas voltadas”.

Mas, sujeito capaz de se dizer, de agir, de se narrar e de se assumir como actor dos seus actos, o homem é, também, através da sua inserção social e pela mediação de condições intersubjectivas e institucionais, um sujeito de direito, isto é, um sujeito que, com direitos e deveres, se assume e atesta como verdadeiramente digno de estima e de respeito. Como sujeito de direito, o ser-aí que se assume como autor moralmente

responsável pelos seus actos, apresenta-se também como capaz de avaliar as suas acções como boas ou como más, e como permitidas ou proibidas. Assim, portanto, enquanto sujeito de direito, o sujeito humano revela-se e assume-se como capaz de deliberar, de escolher e de agir de forma livre, consciente e lúcida, aceitando por isso, como verdadeiro autor e responsável pelas suas acções, submeter-se à autocrítica, à crítica e ao julgamento moral e, eventualmente, jurídico.

Do estudo que fizemos, resultou, porém, que a questão da responsabilidade é mais complexa e difícil do que o que inicialmente pensávamos. Com efeito, entendida no plano jurídico ou como obrigação de reparar o dano causado (direito civil), ou como obrigação de suportar a pena decidida pelo juiz (direito penal), o conceito, para melhor poder adequar-se e dar resposta às múltiplas mudanças que vêm ocorrendo nas sociedades e no mundo, vem estando num processo amplo de redefinição e recomposição, comportando, por isso, hoje, dimensões múltiplas, corporizadas, algumas delas, em expressões como “responsabilidade sem falta”, “responsabilidade face ao futuro”, “responsabilidade transnacional”, “responsabilidade global”, “responsabilidade intergeracional”, etc., tendo até o filósofo alemão Hans Jonas formulado um novo imperativo da responsabilidade, que visa acautelar o futuro do mundo e a sobrevivência da humanidade.

De tudo isto resulta que, se nem sempre é fácil ao próprio sujeito de direito que age, que se assume e quer assumir responsabilmente, determinar com segurança a natureza e o alcance da sua responsabilidade, tão-pouco o será para o juiz de direito, que tem por tarefa, para poder julgar e proferir a sentença, determinar, avaliar e “medir”, numa escala de crimes e de penas, a natureza e o grau de responsabilidade que ao réu pode e deve ser assacada.

Na verdade, se é certo que o direito, todo o direito, de acordo com Ricoeur, representa um ganho da justiça sobre a violência, não é, de facto, fácil a acção judicial da justiça contra o crime e o mal. No decorrer do processo, do qual, constam as partes litigantes com os respectivos advogados, o ministério público, as leis e os próprios juízes, estes, no estatuto que a lei lhes confere de terceiros neutros, têm por tarefa o trabalho complexo, árduo e ao mesmo tempo delicado de, com total autonomia e independência, apurar responsabilidades e determinar culpas. Neste trabalho, que é longo, demasiado longo, por vezes, cruzam-se a interpretação e a argumentação, uma vez que não só é preciso interpretar os factos, as leis e a relação entre ambos, mas ainda a relação das leis entre si, com a jurisprudência e os próprios princípios ético-políticos. Para além disso, para a determinação dos próprios factos e validação das provas, é necessário recolher indícios,

ouvir os depoimentos das partes, interrogar testemunhas, etc. Após apuradas as responsabilidades e estabelecida legalmente a culpa, é proferida a sentença e atribuída a pena, sendo assim posto fim ao processo.

Evidentemente que, porque é obra de homens, a justiça é falível. Resta porém, sempre, ao condenado a possibilidade de recurso para instâncias superiores. Em todo o caso, haverá sempre um juiz, o juiz do último tribunal de recurso, que ditará a sentença final.

É verdade que a pena, que constitui o núcleo da acção da justiça contra o crime é, apesar das formas de suavização de que se vem revestindo (abolição das penas de morte e prisão perpétua, melhoria das condições de detenção, etc.), uma maneira de, pela retribuição do mal cometido com o mal sofrido, responder ao mal fazendo o mal. Há, no entanto, que acentuar que, apesar disso, não se devem confundir a justiça e a vingança – recorde-se, a este respeito, a insistência de Ricoeur para que se não cometa o erro de utilizar a palavra justiça quando se fala de vingança, nomeadamente, quando se diz que a vingança é uma forma de se “fazer justiça pelas próprias mãos”. Com efeito, por razões que evidenciámos, trata-se de coisas distintas e com objectivos distintos – uma vez que, a partir de estudos no âmbito da criminologia, da sociologia e da psicologia criminal e do prisioneiro, e sem que se prescindia completamente do lado penoso da pena, cada vez mais se vem acentuando o seu lado pedagógico regenerador e ressocializador, tendo em vista, uma vez cumprida, a restituição ao condenado da sua capacidade e dos seus direitos fundamentais de cidadania, de modo a que, reabilitado, este se reencontre na cidade e na interacção social como sujeito e como cidadão de pleno direito.

E com isto regressamos, mais uma vez, à nossa tese de partida, segundo a qual o homem, mesmo o maior criminoso, como sujeito capaz e pleno de potencialidades, é mais do que os actos que efectua. Desta vez, porém, vimos robustecidos com os dados, a informação e as conclusões a que fomos chegando, nomeadamente, como referimos, a ideia que hoje preside à generalidade dos sistemas prisionais, que enfatizam o lado reabilitador e ressocializador do encarceramento. Na verdade, feixe imenso de possibilidades, de muitas das quais ele não é sequer consciente, o homem não se esgota na concretização de uma só ou de apenas algumas delas, uma vez que ele é essas e muitas outras mais. E é nisto que a esperança, a nossa esperança no futuro do homem se funda. Aqui encontramos argumentos que a justificam e a legitimam.

Mas Ricoeur, optimista, confiante no homem, generoso, vai mais além e, inspirado no exemplo admirável de Nelson Mandela e da “Comissão de Verdade e Reconciliação” na

África do Sul, acredita que é possível a implementação de um sistema não violento de justiça, preferindo ao modelo assente no princípio do castigo e da pena, um outro que, baseado na escuta e no diálogo, se preocupe não tanto com a punição de acções passadas, mas que, reforçando o laço que liga e mantém unidas as comunidades, numa perspectiva essencialmente prospectiva, reconstrutiva e restauradora, cuide sobretudo do acautelamento do agir futuro daquele que cometeu a acção faltosa. Pela nossa parte e infelizmente, nós (enredados no paradoxo definido pelas duas questões que, a determinada altura do corpo do nosso trabalho, colocámos: “como se pode fazer justiça fazendo o mal?” e, conhecendo os homens e “sendo eles como são, como se pode fazer justiça sem o mal da pena?”), não vamos e não conseguimos ir tão longe como Ricoeur.

Mas depois, e para além do mais, se ainda dúvidas houvesse quanto às possibilidades regeneradoras do homem, há o perdão! Ora, o que é o perdão – gesto pelo qual alguém, que tem o direito e o dever de punir outrem, abdica de o fazer – senão um crédito, um acto de confiança no humano?

Acto gratuito, como um dom, expressão da magnanimidade de quem o concede, com a sua lógica “ilógica” da superabundância, o perdão, próximo, por vezes, da loucura, mas de uma “loucura lúcida”, só pode, do nosso ponto de vista, ser um gesto excepcional e raro. Mas sendo-o, e apesar dos casos – que não são tão poucos assim – em que a pessoa a quem foi concedido se revela não estar à altura de tamanho gesto é, parece-nos, legítimo que se ponha a questão de saber se poderia alguém perdoar a outrem, estando convencido à partida, de que aquele a quem assim se pretende estender generosamente a mão, voltaria a cometer os mesmos crimes pelos quais se pretende agora perdoar-lhe. É claro que – para que se não confundam os conceitos de “perdão generoso” e de “tolice” ou “estupidez” – a tal questão, a resposta só poderia ser um rotundo não. Com efeito, da mesma forma que a ignorância filosófica, a “douta ignorância”, não se confunde com a vulgar ignorância, ignorante de si mesma, assim também a loucura que, segundo palavras de Jean Greisch, “num certo sentido o «saber perdoar» é”, é uma “loucura” (um excesso, uma superabundância de confiança e de generosidade) consciente, lúcida, pelo que não pode ser confundida com a doença do foro psiquiátrico, vulgarmente designada com esse nome.

O perdão, gesto difícil, subjectivo e íntimo de liberdade de alguém, que só tem sentido porque existe o imperdoável, apenas pode ser solicitado, pedido, mas nunca exigido. Por isso, e há que lembrar que é tão legítimo o gesto de perdoar, como o de recusar o perdão, em nenhuma circunstância o perdão pode ser institucionalizado.

Expressão de estatura moral e de grandeza de alma, o perdão envolve, sem dúvida, sempre um risco, o risco, já referido, de aquele a quem se perdoa não se revelar digno e não saber estar à altura da mão que assim lhe é estendida. Porém, apesar do risco, e porque o perdão não faria sentido sem o reconhecimento da existência no ser humano de outras potencialidades e de capacidades regeneradoras que possibilitam a reabilitação, ele é, sem dúvida – apesar do mal e uma vez que o mal não corrompe e não elimina absolutamente o fundo de inocência e de bondade originárias do humano – um crédito, um acto de confiança. Mas, sobretudo, ele é uma aposta no futuro do homem, de um homem que, capaz (caso o queira e nisso se empenhe) de se erguer e de se reabilitar, pode iniciar na sociedade e no mundo um novo ciclo e, em comunhão com outros, uma nova ordem, na qual pontifiquem os valores do reconhecimento, da amizade, da estima e do respeito, sem os quais não serão jamais possíveis a justiça e a paz.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS DE PAUL RICOEUR

- Ricoeur, Paul, *Autobiografia Intelectual*, in, *Da Metafísica à Moral*, trad. port. Sílvia Menezes, Instituto Piaget, 1997.
- Ricoeur, Paul, *Autrement, lecture d'autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Presses Universitaires de France, Paris, 1977.
- Ricoeur, Paul, *O Conflito das Interpretações*, trad. port., M.F. Sá Correia, Rés Editora, Porto, s.d.
- Ricoeur, Paul, *A Crítica e a Convicção*, trad. port. António Hall, Edições 70, Lisboa, 1997.
- Ricoeur, Paul / Marcel, Gabriel, *Entretiens*, Aubier Montaigne, Paris, 1968.
- Ricoeur, Paul, *Éthique et morale*, in IDEM. *Lectures I, autour du politique*, Éditions du Seuil, Paris, 1991.
- Ricoeur, Paul, *De l'interprétation, essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris, 1965.
- Ricoeur, Paul, *Le juste*, Éditions Esprit, Paris, 1995.
- Ricoeur, Paul, *Le juste*², Éditions Esprit, Paris, 2001.
- Paul Ricoeur, *Le juste, la justice et son échec*, Éditions de L'Herne, Paris, 2005.
- Ricoeur, Paul, *Le mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Labor Fides, Geneve, 1986.
- Ricoeur, Paul, *La Mémoire, L'Histoire, L'oublie*, Éditions du Seuil, Paris, 2000.
- Ricoeur, Paul, *Da Metafísica à Moral*, trad. port. Silvia Menezes, Instituto Piaget, 1997.
- Ricoeur, Paul / Changeaux, Jean-Pierre, *La nature et la règle, ce qui nous fait penser*, Editions Odile Jacob, Paris, 1998.
- Ricoeur, Paul, *Parcours de la reconnaissance, trois études*, Editions Stock, Paris, 2004.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté I, le volontaire et l'involontaire*, Aubier, France, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de la volonté II, finitude et culpabilité*, Aubier, France, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Le sentiment*, in *Edmund Husserl, 1859 – 1959, Recueil Commémoratif Publié à la occasion du Centenaire de la Naissance du Philosophe*, Martinus Nijhoff / La Haye, 1959.
- Ricoeur, Paul, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris, 1990.

Ricoeur, Paul, *Temps et récit*, 3. *Le temps raconté*, Edition de poche, Editions du Seuil, Paris, 1985.

Ricoeur, Paul, *De la volonté à l'acte, un entretien de Paul Ricoeur avec Carlos Oliveira*, in

TEXTOS SOBRE PAUL RICOEUR

Abel, Oliver, Paul Ricoeur, *A Promessa e a Regra*, trad. port. Joana Chaves, Instituto Piaget, 1997.

Abel, Oliver e outros, *La juste mémoire, lectures autour de Paul Ricoeur*, Labor et Fides, Genève, 2006.

Abel, Oliver, (org.), *Le pardon, briser la dette et l'oubli*, Editions Autrement, 1991.

Aeschlimann, Jean-Christophe, (org.), *Éthique et responsabilité, Paul Ricoeur*, Editions de la Baconnière, Boudry-Neuchâtel (Suisse), 1994.

Barash, Jeffrey Andrew (Coord.), *Revue de Métaphysique et de Morale (Paul Ricoeur)*, Avril-Juin 2006 – N° 2.

Bouchindhome, Christian / Rochlitz, Rainer, "*Temps et récit*" de Paul Ricoeur en débat, Les Editions du CERF, Paris, 1990.

Domenico Jervolino, *Paul Ricoeur, une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris, 2002.

Dosse, Francois, *Paul Ricoeur, les sens d'une vie*, Éditions La Découvert, Paris, 1997.

Druet, Francois-Xavier et Ganty, Étienne (éditeurs), *Rendre Justice au Droit, Em Lisent Le Juste de Paul Ricoeur*, Presses universitaires de Namur (Belgique), 1999.

Fèvre, Louis, *Penser avec Ricoeur*, Chronique Sociale, Lyon, 2003.

Garapon, Antoine / Salas, Denis (Direcção), *A Justiça e o Mal*, trad, port., Maria Fernanda Oliveira, Instituto Piaget, 1999.

Greisch Jean, *Paul Ricoeur, L'itinerance du sens*, Editions Jérôme Millon, Grenoble, 2001.

Hahn, Lewis Edwin (Direcção), *A Filosofia de Paul Ricoeur, 16 Ensaïos Críticos e Respostas de Paul Ricoeur aos seus Críticos*, trad. port., António Moreira Teixeira, Instituto Piaget, 1999.

Heleno, José Manuel Morgado, *Hermenêutica e Ontologia em Paul Ricoeur*, Instituto Piaget, Lisboa 2001.

- Henriques, Fernanda (coord.), *A filosofia de Paul Ricoeur, Temas e Percursos*, Ariadne Editora, Coimbra, 2006.
- Henriques, Fernanda, *A Significação “Crítica” de Le Voluntaire et L’Involuntaire*, Revista Portuguesa de Filosofia, Janeiro / Março, 1990.
- Joaquim de Sousa Teixeira, *Ipseidade e Alteridade, Uma Leitura da Obra de Paul Ricoeur*, I e II Vol, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2004.
- Marcelino Agís Villaverde *Paul Ricoeur – A Força da Razão Compartida*, trad. port. Maria José Figueiredo, Instituto Piaget, Lisboa, 2003.
- Johann Michel, *Paul Ricoeur, Une philosophie de l’agir humain*, Les Éditions du CERF, Paris, 2006.
- Mongin, Olivier, *Paul Ricoeur, As Fronteiras da Filosofia*, trad. port. Armando Pereira da Silva, Instituto Piaget, 1997.
- Pereira, Miguel Baptista, “Narração e Transcendência”, in *Humanitas*, Revista do Instituto de Estudos Clássicos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, Coimbra, 1993.
- Portocarrero, Luísa *Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricoeur*, in *Mal, Símbolo e Religião*, Faculdade de Letras, Coimbra, 2001.
- Portocarrero, Luísa, *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, Livraria Minerva, Coimbra, 1992.
- Portocarrero, Luísa, *Horizontes de Hermenêutica*, Ariadne Editora, Coimbra, 2005.
- Portocarrero, Luísa, *Identidade, Soberania e Responsabilidade em P. Ricoeur*, in *Estudos, Revista do Centro Académico de Democracia Cristã*, Nova Série, nº 1, Coimbra, 2003.
- Prieto, Roxana, *El Problema del Mal en la Obra de Paul Ricoeur*, *Filosofia Oggi*, 1980.
- Sumares, Manuel, *O Sujeito e a Cultura na Filosofia de Paul Ricoeur*, Escher, Lisboa, 1989.
- Teixeira, Joaquim de Sousa, *Paul Ricoeur e a Problemática do Mal*, *Didaskalia*, Vol. VII, 1977.
- Thomasset, Alain, *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*, Leuven University Press, 1996.
- Vansina, Dirk F., *Esquisse, orientation et signification de l’entreprise philosophique de Paul Ricoeur*, in *Revue de Métaphysique et Morale*, nºs 2 e 3, 1964.

OUTRA BIBLIOGRAFIA CONSULTADA

Apel, K.-O., *Sur le problème d'une fondation rationnelle de l'Éthique à l'âge de la science. L'a priori de la communauté communicationnelle et les fondements de l'éthique*, trad. Franc., R. Lellouche et I. Mittmann, Presses, universitaires de Lille, 1987.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, trad. port. António C. Caeiro, Quetzal Editores, Lisboa, 2004.

Ascensão, José de Oliveira, *O Direito, Introdução e Teoria Geral*, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1977.

Brague, Remi, *Aristote et la question du monde*, Paris, PUF, 1988.

Carlos João Correia, *Mitos e narrativas, Ensaio Sobre a Experiência do Mal*, Centro de Estudos da Universidade de Lisboa, Lisboa, 2003.

Descartes, *Princípios da Filosofia*, trad. port. Margarida Leão, Lisboa Editora, Lisboa, 1995.

Descartes, René, *Meditações Sobre a Filosofia Primeira*, trad. port., Gustavo de Fraga, Livraria Almedina, Coimbra, 1976.

Donagan, Alan, *The Theory of Morality*, University of Chicago Press, 1977.

Espinosa, Bento, *Ética*, Livros I, II e III, trad. port. Vários, Atlântida, Coimbra, 1962.

Habermas, Jürgen, *Comentários à Ética do Discurso*, trad. port., Gilda Lopes Encarnação, Instituto Piaget, Lisboa, 1991.

Habermas, Jürgen, *Morale et communication; Conscience morale et Activité Communicationnelle*, trad. Franc., C. Bouchindhomme, Éd. Du Cerf., Paris, 1986.

Hobbes, Thomas, *Leviatã*, trad. port. J. P. Monteiro e Maria B. N. da Silva, 3ª Edição, Imprensa Nacional Casa da Moeda, Lisboa, 2002.

Hegel, G. W. Friedrich, *Princípios da Filosofia do Direito*, trad. port., Orlando Vitorino, Guimarães Editores, Lisboa, 1976.

Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, trad. espanhola, José Gaos, Fondo de Cultura Económica, México-Madrid-Buenos Aires, 1982.

Hugonet, Pierre, *La vérité judiciaire*, Litec (Librairies Techniques), Paris, 1986.

Husserl, Edmund, *Idées directrices pour une phénoménologie*, trad. francesa, Paul Ricoeur, Gallimard, 1985.

Husserl, Edmund, *Meditações Cartesianas*, trad. port. Maria Gorete Lopes e Sousa, Rés-Editora, Porto, s.d.

- Immanuel Kant, *Crítica da Razão Pura*, trad. port. Manuel Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão, Fundação Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1985.
- Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, trad. port. Paulo Quintela, Atlântida Editora, Coimbra, 1960.
- Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.
- Kant, Immanuel, *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos*, trad. port., Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1988.
- Kant, Immanuel, *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1992.
- Kant, Immanuel, *Crítica da Razão Prática*, trad. port. Artur Morão, Edições 70, Lisboa, 1984.
- Lefort, Claud, *Essais sur le politique*, Ed. du Seuil, Paris, 1986.
- Lévinas, Emmanuel, *Totalidade e Infinito*, trad. port. José Pinto Ribeiro, Edições 70, Lisboa, 1988.
- Lévinas, Emmanuel, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, La Haye, M. Nijhoff, 1974.
- Nietzsche, F., *A Genealogia da Moral*, trad. port. Carlos José de Meneses, Guimarães Editores, Lisboa, 1976.
- Ost, Francois, *O Tempo do Direito*, trad. port. Maria Fernanda Oliveira, Instituto Piaget, Lisboa, 2001.
- Pascal, Blaise, *Pensamentos*, trad. port. Américo de Carvalho, Pub. Europa-América, Lisboa, 1978.
- Rawls, John, *Uma Teoria Da justiça*, trad. port. Carlos Pinto Correia, Editorial Presença, Lisboa, 1993.
- Strawson (P. F.), *Individuals*, London, Methuen and Co, London, 1959.
- Taylor, Charles, *Multiculturalismo, Examinando A política De Reconhecimento*, trad. port. Marta Machado, Instituto Piaget, Lisboa, 1998.
- Walzer, Michael, *As Esferas da Justiça*, trad. port. Nuno valadas, Editorial Presença, Lisboa, 1999.