



Hugo Valente de Abreu

O Conflito Ético-Político em Paul Ricoeur

Dissertação de Mestrado em Filosofia: Investigação orientada pela Doutora Maria Luísa Portocarrero F. Silva, apresentado ao Departamento de Filosofia, Comunicação e Informação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra

2015



UNIVERSIDADE DE COIMBRA

Imagem de Capa: Quadro de Rembrandt, símbolo do pensamento político de Paul Ricoeur, intitulado “Aristóteles contemplando um busto de Homero”. Na imagem está também presente, ao peito de Aristóteles, uma medalha com o rosto de Alexandre. Este quadro é exaustivamente analisado no texto do filósofo francês, que originou esta dissertação, “Le Philosophe, le Poète et le Politique”.

Front cover image: Picture of Rembrandt, symbol of Paul Ricoeur’s political thought, entitled "Aristotle contemplating a Bust of Homer". The image also shows, at the chest of Aristotle, a medal with Alexander's face. This framework is deeply analysed in the text of the French philosopher in whose work this dissertation is based on, "Le Philosophe, le Poète et le Politique".

Faculdade de Letras

O Conflito Ético-Político em Paul Ricoeur

Ficha Técnica:

Tipo de trabalho	Dissertação de Mestrado
Título	O Conflito Ético-Político em Paul Ricoeur
Autor/a	Hugo António Valente de Abreu
Orientador/a	Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva, Professora Catedrática da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra
Júri	Presidente: Doutor Diogo Falcão Ferrer, Professor Associado com Agregação da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra Vogais: 1. Doutor Luís António Ferreira Correia Umbelino, Professor Auxiliar da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra 2. Doutora Maria Luísa Portocarrero Ferreira da Silva
Identificação do Curso	2º Ciclo em Filosofia
Área científica	Filosofia
Data da defesa	20-01-2016
Classificação	17 Valores



Aos meus Pais

Índice

Agradecimentos.....	i
Resumo.....	ii
Abstract.....	iii
Introdução.....	I
I. O Modelo de Antropologia Filosófica de Paul Ricoeur.....	5
II. O Mal como Espaço de Experiência e Possibilidade do Nascimento do Desejo Ético.....	9
III. A Virtude da Justiça.....	18
IV. A Pequena Ética.....	27
V. O Modelo Ético de Paul Ricoeur.....	35
VI. A Herança Moral de Paul Ricoeur	43
VII. A Sabedoria Prática.....	52
VIII. A Fragilidade Política.....	60
IX. A Responsabilidade Política.....	76
Conclusão.....	102
Bibliografia.....	112

Agradecimentos

Tenho como crença que a identidade de cada indivíduo é construída por todo o conjunto narrativo de acontecimentos que constituem o seu devir histórico; as suas convicções e opiniões moldam-se a partir de todos esses espaços de partilha de histórias e momentos com outros. Esta minha certeza constrói-se ela própria no reconhecimento da grande influência que o pensamento de Paul Ricoeur teve sobre mim. Assim, não faria sentido escrever esta dissertação sem fazer menção a todos aqueles que partilharam bons momentos comigo e que me ajudaram a construir a minha identidade. Aquilo que sou enquanto indivíduo é fruto dessa partilha.

Em primeiro lugar, parece-me ser fundamental agradecer à Professora Doutora Maria Luísa Portocarrero F. Silva pelo incansável apoio, sem o qual a realização desta dissertação não seria possível. A sua orientação pelo difícil pensamento de Ricoeur foi para mim muito importante. É com um grande sentimento de amizade e respeito que lhe retribuo por todo o auxílio prestado durante esta longa jornada.

Além disso, parece-me importante fazer um agradecimento em geral a todos os professores que ao longo da Licenciatura e Mestrado em Filosofia se cruzaram comigo e marcaram pela positiva o meu percurso académico. Aos funcionários do Instituto de Estudos Filosóficos da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra por toda a disponibilidade que sempre demonstraram desde inicie o meu caminho pela Filosofia.

Creio ser agora o momento de agradecer a todos os que partilham, com maior proximidade, algum do seu tempo comigo, familiares e amigos, que fizeram de mim aquilo que hoje sou. Para iniciar, parece-me fundamental agradecer aos Pais. Obrigado, mãe, por tudo o que fizeste por mim, por nunca teres baixado os braços quando as circunstâncias não foram fáceis para ti. Ao meu pai, por me ter transmitido grandes valores, por ter partilhado comigo uma visão de política mais nobre, a política honesta. Ao meu irmão, irmã e padrinho, por terem estado sempre presentes e nunca me terem deixado faltar carinho.

Há sítios por onde passei ao longo dos últimos anos que foram lugares de grande aprendizagem, creio ter retirado mais do que alguma vez lá deixei, uma dívida que só poderei pagar com a minha gratidão. Quero acreditar que um bocadinho de mim lá ficou, quanto mais não seja nas pessoas com que me relacionei: à Associação Académica de Coimbra e a todas as pessoas com quem lá me cruzei, funcionários, amigos, conhecidos, foram realmente momentos de grande companheirismo. À “Porta Larga” e a todos os viajantes que por ali passaram, depositando em mim e no meu esforço, toda a sua confiança. Aos colegas e amigos que me ensinaram a importância do valor do trabalho e da disciplina, fundamentais para alcançar os nossos objetivos.

Para finalizar, a todos aqueles que direta ou indiretamente tiveram um papel fundamental para a complementaridade científica e humana da minha dissertação, o meu mais sincero obrigado.

Resumo

A minha dissertação procura explicitar o pensamento de Paul Ricoeur relativamente ao conflito ético-político. Para iniciar esta reflexão parece-me pertinente reconhecer o papel basilar da sua antropologia filosófica. O homem é concebido enquanto sujeito-corpo, desconstruindo o *cogito* tradicional apresentado ao Ocidente pela filosofia cartesiana. O sujeito é agora uma estrutura dialógica entre o eu e o seu corpo, um *cogito* integral, onde se pode, através da sua relação, entender a relevância do problema do mal. O mal ou o sofrimento obriga a identificar o indivíduo no seu agir, enquanto possuidor da sua liberdade. A partir daqui encontram-se as bases para alcançar todo o problema ético e político deste autor; há uma vontade em demonstrar a íntima relação entre ética e política, mediada pela relação com a moral e justiça.

O problema referido facilita a compreensão da relação entre ética e moral, visto que o homem deseja viver-bem com outros em instituições justas. Com efeito, a ética e o seu desejo devem ser submetidos ao crivo da norma devido à existência do mal cometido, não podendo as normas esquecer o seu objetivo ético originário. Na contemporaneidade existe uma quase vontade de separar os dois conceitos de ética e política, considerando-os mesmo antagónicos, no entanto, eles necessitam da sua proximidade, esta é a convicção de Ricoeur. A ética realiza-se na política, isto porque a política é mais do que o conjunto de indivíduos que pretendem o viver-bem.

Na dualidade entre voluntário e involuntário presente no seu agir, o sujeito toma consciência da sua desproporção e posteriormente da sua fragilidade. A novidade da filosofia ricoeuriana consiste na identificação da construção falível que compõe o sujeito, a raiz desta estrutura está na sua desproporção. Além disso, ao reconhecer a sua falibilidade, ele compreende-se como vulnerável. Neste sentido, o homem necessita da sua relação com o mundo e com o outro, porque só desta forma será possível a reconstrução de um novo sentido na sua identidade.

A urgência deste tema surge numa altura em que a contemporaneidade conclui que os seus sistemas políticos se demonstram insuficientes, exigindo-se, por isso, uma profunda reflexão sobre a política. O agir político e todo o seu edifício devem ser analisados e repensados, criando um distanciamento de pressupostos tecnocratas e financeiros. Sem dúvida, a política deve ser reabilitada, só assim será possível recuperar a confiança na sua ação; esta não pode jamais subjugar-se a outros poderes. Parece-me fundamental que o seu agir volte a centrar-se de forma responsável sobre todos aqueles que representa, só desta forma se poderá realizar a intenção ética de Ricoeur em viver-bem com outros nas instituições justas. É minha convicção que a obrigação desta análise reside na esperança de um futuro para qualquer comunidade.

Abstract

My dissertation focuses on the analysis of Paul Ricoeur's thinking on the ethical-political conflict. To begin with, it seems important to recognize the essential role of his philosophical anthropology, in which the human being is defined as a combination of subject/body, in contrast to the traditional cogito of the cartesian philosophy. The subject is seen as a dialogical structure between himself and his body, an integral cogito, which allows to understand the importance of the problem of evil. The evil or suffering must identify the individual in his act, as a holder of his freedom. These ideas are crucial to comprehend the ethical-political problem of this author, as well as to demonstrate the intimate relationship between ethics and politics, mediated by the relationship between moral and justice.

The ethical-political problem facilitates the understanding of the relationship between ethics and moral, due to the fact that the human being wishes to live and relate with others in fair institutions. In fact, the ethical desire has to be submitted to the norms, which must not be set apart from its original ethical aim. Nowadays, in Ricoeur's opinion, there is a need to separate the concepts of ethics and politics and consider them antagonic; however, they also have to be considered close. Ethics is reflected in politics, as politics is associated with a group of individuals who intend the well-living.

The subject realizes the disproportion and the fragility of his act only when confronted with the duality between voluntary and involuntary actions. The novelty of the Ricoeur's philosophy consists in the identification of the fragile construction of the subject and that the core of this structure is in it disproportion. In addition to that, the subject becomes vulnerable with the recognition of his fallibility. Thus, the human being needs the relationship with the world and the others, because it is the only possible way to reconstruct a new meaning in his identity.

A deep analysis of the politics is of utmost importance nowadays, due to the fact that the modern society is aware that the major political systems are insufficient and require urgent changes. The political action and the system it relies on have to be analysed and altered, creating a structure without financial and technocratic assumptions. It is now evident that politics has to suffer rehabilitation, which is the only way to recover the society's trust in the political action that cannot be subjected to other power. Therefore, it seems essential to me that the human action has to be responsibly re-centered in those who are represented, allowing the Ricoeur's ethical intention to be realized: live well with others in fair institutions. I am convinced that this work may represent a hopeful future to any modern society.

Introdução

O objetivo deste meu trabalho é pensar o núcleo do ético-político a partir da obra do filósofo Paul Ricoeur. No seguimento do seu modelo de antropologia filosófica, que contrasta com o pensamento de René Descartes relativamente ao edifício do sujeito, pretende-se estabelecer um novo olhar sobre o pensamento político. Com efeito, para proceder a esta reflexão é necessário compreender a relação entre ética, moral e política. Existe, da minha parte, uma vontade de introduzir esta discussão no âmbito da filosofia prática, isto porque todas as questões que apresentarei são de profunda importância para a continuação do projeto da humanidade.

O texto que conduziu à realização desta dissertação e a minha aproximação ao pensamento ricoeuriano foi o conhecido *Le Philosophe, le Poète et le Politique*¹. A partir da relação triádica que este texto demonstra, é possível compreender o desenvolvimento de todo o pensamento ético e político deste filósofo. Posso afirmar que este excerto da obra de Ricoeur e a sua significação foi o rastilho que me conduziu a desenvolver toda a investigação em torno da sua obra. De facto, há nesta entrevista uma vontade do filósofo francês em clarificar a importância da relação da ética com a política, sendo através delas que o indivíduo pode ultrapassar o mal. A ética não está completa a não ser na política, as duas não são distintas, estão pelo contrário, conectadas com as capacidades do sujeito. A ética terá o papel de auxiliar a política na sua tomada de decisão, na sua procura de uma sociedade mais justa. Esta é a minha convicção, não existe entre os dois conceitos um distanciamento, aqui está o ponto que me vincula com o pensamento do filósofo.

Creio existir a necessidade de refletir sobre ação política, repensar toda a estrutura do político, devendo este, antes de mais, distanciar-se de pressupostos tecnocratas e financeiros. A política e o político devem ser reabilitados, no sentido de se recuperar a pertinência do seu reconhecimento; ela não pode jamais submeter-se a outros poderes. Parece-me ser necessário um novo paradigma político em que a sua ação volte a centrar-se sobre aqueles que ele representa, para que o ideal ético de Ricoeur, em que todos os cidadãos vivem juntos com outros em instituições justas, possa ser alcançado. Só continuando esta reflexão abertamente é possível vislumbrar um futuro para a humanidade.

Um dos grandes objetivos da minha dissertação é tentar demonstrar a necessidade de reflexão sobre a ética, a moral e a política para a continuidade do projeto político do Homem. Deste modo, pretendo clarificar alguns destes temas que me parecem ser fundamentais para compreender o lugar do sujeito no âmbito da sociedade. O projeto ético de Ricoeur, apesar de ser considerado um pouco idealista, evidencia ser um excelente contributo para a construção de um novo modelo político. Creio que esta é a característica fundamental da sua obra, a frase símbolo

¹ O texto a que me refiro faz parte de um conjunto de entrevistas publicadas com o título *Paul Ricoeur, L'unique et le Singulier*, (Liège: Éditions Alice, 1999), 82.

do seu pensamento ético, “visar a verdadeira vida com e para o outro nas instituições justas”² parece demonstrar consensualidade.

Uma reflexão profunda sobre a política e a sua reabilitação³ deve seguir um modelo de pensamento como o de Ricoeur, atenta ao desejo ético e à relação do indivíduo com o outro, em instituições que promovam o ideal de justiça. Através do pensamento deste autor é possível voltar a centrar o objetivo político do lado dos indivíduos que compõem uma sociedade. Eles devem reconhecer a importância da sua responsabilidade política. Por outro lado, a política deve deixar de se submeter a pressupostos mais tecnocratas e analíticos, correspondendo verdadeiramente àqueles que são os anseios dos cidadãos. Esta é a responsabilidade da política e dos seus agentes.

Aquilo que me proponho realizar, que se constata, desde logo, pelo título desta dissertação, é pensar o conflito de hoje entre ética e política. No entanto, o título é já uma proposta de reflexão, porque, como se verá mais à frente, esta não é verdadeiramente uma oposição. Acredito que, para perceber o objetivo primordial desta dissertação, será pertinente relatar a própria experiência que tive sempre que partilhei o título deste trabalho. Depois de demonstrada a minha intenção quanto ao título, o que obtinha era o retorno de uma relação que se manifestava ser bastante paradoxal. Esta é uma ideia que a complexidade e os desacordos do mundo moderno criaram nas sociedades, a obra de Ricoeur e este trabalho pretendem precisamente demonstrar o contrário. Para este autor, esta ideia não é um paradoxo, mas sim dois conceitos que surgem interligados entre si. Existe uma profunda relação destapada pelo pensamento de Ricoeur entre ética, moral e política, os referidos conceitos são parte integrante do sujeito e do seu agir social. Neste sentido, pegando no anteriormente referido, pretende-se demonstrar que todas estas dimensões estão ligadas à própria estrutura do humano. Elas relacionam-se entre e si e explicam a forma como o próprio sujeito necessita de viver em relação com outros em sociedade, devendo esta basear-se a partir de um ideal de justiça.

A política deve estar em íntima relação com os conceitos de ética e de moral, como traços primordiais do seu agir; a realização do desejo ético de cada sujeito e dos sujeitos em sociedade deve ser a trave mestra do agir político. Para além disso, o presente trabalho pretende demonstrar que não cabe somente à política e às instituições a resolução de todos os problemas. Ao sujeito cabe a responsabilidade de querer, por si, resolver os antagonismos, tendo sempre presente como lei fundacional do seu agir o desejo de querer viver-bem com outros numa relação de cuidado, à boa maneira de M. Heidegger, de solicitude e respeito. Os três conceitos agora referidos irão ter grande importância para o reconhecimento da herança ética e moral com que Ricoeur constrói o seu modelo ético. A ideia de um sujeito compreendido individualmente em sociedade não é possível

² Paul Ricoeur, *Soi-Même Comme un Autre*, (Paris: Éditions Seuil, 1990), 211: “Viser à la vraie vie avec et pour l’autre dans des institutions justes”.

³ O termo reabilitar é retirado de um famoso texto da Igreja Católica de França, escrito em 1999, com o título *Réhabiliter la Politique*. O conceito de reabilitar é basilar no reconhecimento das dificuldades que os sistemas políticos atuais atravessam. Acredito ser este um texto fundamental para o pensamento político contemporâneo, tendo servido de base para a produção deste trabalho.

no pensamento de Ricoeur, ele não existe sem raízes. Esta é uma das críticas que este filósofo estabelece ao pensamento de Immanuel Kant por ser herdeiro precisamente das filosofias do solilóquio, ou seja, “a autonomia do Cogito moderno a que Kant ficou ainda ligado é substancialista e concebida em solilóquio”⁴. É possível constatar o afirmado a partir da primazia que Kant dá ao conceito de autonomia, concebendo-a enquanto vontade, fruto de uma liberdade que permite a submissão ao plano normativo da moral.

O caminho que a minha dissertação seguirá começa por demonstrar o modelo de antropologia filosófica que Ricoeur desenvolveu para compreender o sujeito. De facto, o indivíduo de Ricoeur é interpretado a partir da vontade. O primeiro capítulo deste trabalho pretende demonstrar que este se compreende a partir do seu agir, sendo permitido por uma relação de um corpo com o *cogito*. Este é o sujeito de um corpo-próprio, um *cogito* integral e não cindido, como o de René Descartes. Em seguida, surge o capítulo relativo à experiência de contraste do mal como lugar de surgimento de desejo ético de justiça. Ora, é precisamente o reconhecimento da experiência de contraste do mal, do injusto, que permite criar no sujeito o desejo de justiça, enquanto virtude ética. Reconhecendo a necessidade do desejo ético originário de viver-bem, os dois capítulos seguintes pretendem caracterizar aquela que é a herança de Ricoeur relativamente à construção do seu paradigma ético. Deste modo, Ricoeur dialoga com o pensamento de Aristóteles (teleologia) para definir os fundamentos da sua ética e com Immanuel Kant (deontologia) para demonstrar a necessidade de existência de um plano moral que transforme o desejo ético particular em Universal; só assim se realizará o viver-bem em conjunto com outros. No capítulo referente à *pequena ética*, demonstrarei que esta se encontra ao serviço da sabedoria prática, quando os conflitos surgidos a partir do formalismo das normas entram em discordância com a singularidade das situações concretas. Como forma de ultrapassar estes conflitos, exige-se o uso da sabedoria prática em contacto com a ética anterior para encontrar uma solução moral para o caso concreto. Ao conceito de Justiça é também dedicado um capítulo onde a sua importância é analisada. O conceito de justiça, enquanto virtude e regra, é fundamental no pensamento de Paul Ricoeur. É justamente esta virtude e a sua experiência de contraste que fazem brotar o sentimento ético. O pensamento ético deste autor tem sempre, como pano de fundo e objetivo final, a realização e compreensão do valor da justiça. Por último, terminando esta breve explicação do caminho que segue esta dissertação, surgem os dois capítulos relativos à fragilidade da política e à responsabilidade política. De facto, os dois conceitos são próximos em Ricoeur e mais à frente neste trabalho explicarei detalhadamente esta relação. A exigência dos dois capítulos resulta da necessidade de compreender como a justiça se demonstra no último plano do projeto ético de Ricoeur, o plano das instituições. No capítulo referente à fragilidade política pretende-se demonstrar como a política pode ser uma estrutura frágil, identificando no sistema político as

⁴ Maria Luísa Portocarrero F. Silva, “Ética, Moral e Justiça: Paul Ricoeur, Herdeiro e Crítico de Kant” in: *Kant: Posteridade e Atualidade*, coord. por Leonel Ribeiro dos Santos, (Lisboa: CFUL, 2006), 656.

mesmas características que se reconhece no sujeito e no seu modelo de antropologia filosófica. Ora, esta fragilidade da política exige, por parte do cidadão, do agente e de todos que todos que nela estão envolvidos, toda a responsabilidade. O plano da política adquire a sua relevância na medida em que é nele e no das instituições que é possível realizar o desejo ético que Ricoeur nos propõe. Este é o plano prático onde o desejo ético particular de cada indivíduo se demonstra.

Em conclusão, este trabalho pretende, sobretudo, suscitar uma reflexão sobre a relação da ética com a política, sendo esta mediada pela moral. O seu título pretende ser já uma provocação ao leitor, de forma a despertar a sua consciência para a realização desta meditação. A urgência desta ponderação decorre do próprio devir da contemporaneidade e dos seus conflitos trágicos. Colocando em destaque todos os grandes antagonismos e problemas que o projeto político dos dias de hoje enfrenta, parece-me pertinente proceder à discussão e clarificação de todos estes temas. Acredito que não será possível encontrar um sistema político perfeito; no entanto, discutir abertamente os problemas de cada cidadão, em particular no âmbito geral da sociedade, pode ser o caminho para encontrar essa solução. O modelo de uma política concluída não existe, dado da sua própria fragilidade, sendo que, mais à frente, esta ideia será devidamente esclarecida. A filosofia e concretamente o pensamento de Paul Ricoeur devem estar na linha da frente nesta ponderação, pois só refletindo sobre os problemas que afetam o edifício do sujeito será possível trilhar um caminho de futuro para a humanidade.

I. A Antropologia Filosófica de Paul Ricoeur

O paradigma de pensamento que Paul Ricoeur inaugura com os seus textos contesta os desenvolvimentos do *cogito* isolado que a própria filosofia moderna encetou. A este filósofo interessa-lhe estabelecer uma crítica ao pensamento introduzido pelo cartesianismo. De facto, Ricoeur pretende pensar uma terceira via de compreensão do sujeito, não separado por um *cogito* e o seu corpo, mas como sendo fruto de uma relação dialógica vivida entre eles. O sujeito de Ricoeur é compreendido a partir de um *cogito* integral e cindido, contrário ao do cartesianismo e sua “exaltação do *cogito*”. Este é um *cogito* quebrado ou ferido, contudo esta quebra permite a compreensão de uma unidade maior que se reconhece em cada ação e obra, na relação entre o sujeito e o mundo. A filosofia de Ricoeur pretende romper com os modelos de pensamento anteriores e analisar o homem concreto a partir da sua *praxis*, isto é, do seu agir; o seu paradigma é o de uma “ontologia e de uma antropologia do agir que domina as suas investigações”⁵. Assim, para compreender na plenitude toda a obra de Ricoeur, torna-se fundamental compreender o seu modelo de antropologia filosófica. Este é o grande horizonte da sua Ética.

A frase muitas vezes repetida, chavão do cartesianismo, “penso logo existo”, acaba por ser desconstruída nos textos de Ricoeur. Na verdade, de acordo com o filósofo, poderíamos falar antes em “existo logo penso”, a partir desta frase identifica-se justamente a relação dialógica entre o *cogito* e corpo que constitui o sujeito, como fruto do seu corpo. Com efeito, aquilo que o filósofo francês pretende mostrar resume-se a um sujeito-corpo que se faz a partir da relação com o mundo e com os outros. O corpo-próprio permite ao sujeito interagir com todos os outros sujeitos que constituem a realidade do mundo. Todavia, este também parece ser a fonte da sua natureza desproporcional e, ao mesmo tempo, lugar do conflito. Tentarei mais à frente esclarecer melhor a ideia em cima referida, pois ela é basilar no pensamento do filósofo.

Para entender o homem concreto, segundo Ricoeur, é necessário entender este corpo que se faz sujeito na relação, encontrando a sua distinção face a todos os outros objetos. Os modelos analíticos têm, por vezes, a tendência de compreender o homem enquanto sujeito diante de um objeto. Contudo, a Ricoeur interessa-lhe ultrapassar o modelo de pensamento do *cogito* cartesiano, que assenta precisamente em pressupostos antropocêntricos e analíticos. É necessário entender o *cogito* a partir de um corpo-próprio e não a partir de um corpo-objeto; exige-se uma compreensão da ação do sujeito, “é por isso que tentaremos preencher a lacuna entre a reflexão pura e compreensão total por uma reflexão sobre a «ação» e mais tarde sobre o «sentimento». Mas ainda é uma reflexão transcendental sobre o objeto que pode servir de guia através destas duas novas peripécias; pois é somente sobre o modelo da desproporção da Razão e da Sensibilidade, ou como direi mais exatamente, do Verbo e da Perspetiva, que iremos refletir; isto é, sobre as novas formas

⁵ A. Thomasset, *Paul Ricoeur- Une Poétique de La Moral*, (Leuven: Leuven University Press, 1996), 54: “C’est une ontologie et une anthropologie de l’agir qui dominant en sous-main les diverses recherches”.

de presença da não-coincidência do homem consigo mesmo pela ordem do agir e do sentir”⁶. Ele é o corpo de um sujeito em concreto, lugar de subjetividade, liberdade e passividade, enquanto o corpo-objeto, a *rés extensa*, está delimitada pelas leis da objetividade empírica. O homem corpo-próprio está para além do meramente objetivo e operatório, é mistura de voluntário e involuntário, desproporção vivida e capacidade do simbólico. Assim se abre não só ao pensamento calculador de que é capaz, mas à interpretação, adquirindo o seu verdadeiro sentido, no contraste com outros modelos interpretativos.

O sujeito proposto no seu modelo de antropologia filosófica vive em relação com o mundo mediante o seu corpo, lugar de significações que derivam dessa união. Para Ricoeur é preciso desistir da apreensão imediata tradicional e reconhecer a relação do sujeito com o mundo. A grande revolução introduzida pelo filósofo, na senda de outros, é precisamente a introdução do modelo de compreensão do homem a partir dos testemunhos da sua interação no mundo, permitida apenas pelo seu corpo. Este é o modelo de um homem concreto onde “Ricoeur considera que não é possível partir de um termo simples como finitude, mas do próprio composto finito-infinito, ou seja, é preciso tomar como ponto de partida o homem integral. Assim, é desta falibilidade essencial do homem, desta não coincidência de si consigo mesmo, da desproporção e da mediação que opera ao existir, que Ricoeur parte”⁷. O corpo deixa de ser visto como uma simples prisão do cogito, como o dualismo tradicional o fazia entender e o sujeito faz-se desejo de justiça a partir da relação que tem com o seu corpo, nomeadamente, a partir do mal e do sofrimento.

É claro que Ricoeur entende e reconhece que nenhum modelo de pensamento se constrói a partir do nada. O seu paradigma tem relações com outras meditações anteriores, ou seja, Ricoeur, ao introduzir a sua revolução de pensamento, vai buscar as suas bases ontológicas a outros filósofos, como sejam Hans-Georg Gadamer e Martin Heidegger. Estes dois últimos filósofos contestaram já a ontologia substancialista tradicional, descobrindo a temporalidade do ser e o seu acontecer sempre novo. A ontologia deve, pois, reconhecer que o sujeito é constituído por poder e ato, isto é, o sujeito entende-se como um corpo-próprio, dotado de passividade e com capacidade de agir. Além disso, parece pertinente reter que em Ricoeur o indivíduo tem uma constituição ontológica frágil, que advém da sua construção desproporcional. A sua desproporcionalidade intrínseca, marca da sua finitude, torna-o vulnerável, falível, ou seja, “simultaneamente vocacionado para a racionalidade ilimitada, para a beatitude, como preso ao limite das perspectivas e à negatividade do desejo, o homem concreto é, no fundo, apenas isto: inquietude infinita, desproporção, uma

⁶ Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté I – Le Volontaire et l’Involontaire*, (Paris: Aubier, 1950, 1988), 25-26: “C’est pourquoi nous tenterons de combler l’écart entre la réflexion *puré* et la compréhension *totale* par une réflexion sur «l’action», puis sur le «sentiment». Mais c’est encore la réflexion transcendante sur l’objet qui peut servir de guide dans ces deux péripiéties nouvelles; car c’est seulement sur le modele de la disproportion de la Raison et de la Sensibilité ou, comme on dira plus exactement, du Verbe et de la Perspective, que l’on peut réfléchir sur les formes nouvelles que présente la non-coïncidence de l’homme avec lui-même dans l’ordre de l’agir et du sentir;”.

⁷ Alexandra Gaspar, *Bioética e Dignidade Humana: Uma Problematização a partir da Antropologia da Falibilidade de Paul Ricoeur*, (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008), 85.

mediação sempre frágil, e é esta fragilidade que segundo o autor constitui o espaço de aparição do problema do mal, a própria capacidade de sofrer”⁸.

Desta forma, sendo corpo-próprio, feito de voluntário e involuntário, é no seu agir que o novo agente constrói a sua identidade. Além disso, há que dizer que Ricoeur recupera o modelo de pensamento da fenomenologia de Husserl, que faz uma análise fenomenológica da dialética do voluntário e involuntário e da estrutura da desproporção humana, para que finalmente se possa compreender e descrever o sujeito, a partir do seu agir. O sujeito de Ricoeur vive sobretudo em relação, ele não é um objeto; só em abertura a outros é que constrói a sua identidade. A atestação constante das suas capacidades é um dos pilares da sua existência, sendo possível analisar o sujeito como falível, mas capaz. O que Ricoeur nos vai mostrar é que recorrer a um modelo analítico para o fazer é completamente insuficiente, mesmo que esse modelo seja o fenomenológico, daí que mais tarde esta se transforme numa hermenêutica.

A compreensão do homem só é possível através de uma interpretação dos símbolos que demonstram a sua vontade de se construir ou de se realizar a si próprio na relação com outros, na sua alteridade. Neste sentido, a antropologia de Ricoeur acaba por alcançar o homem a partir do seu agir, o homem enquanto sujeito capaz de realizar ações, sendo justamente através delas que este cria novos sentidos de mundo. Para o filósofo, a identidade do indivíduo produz-se a partir dos testemunhos do seu agir, sendo solidária das suas interpretações. A grande inovação de Ricoeur é, neste sentido, a análise de um sujeito que antes de mais se faz vontade e cria novos sentidos. A análise do homem a partir da sua vontade tinha sido, até então, pouco valorizada, esta vontade é uma mistura de voluntário e involuntário que é anterior a ele. O corpo-próprio é constituído por esta dualidade que define o homem como falível e, por isso, vulnerável. O sujeito de Ricoeur faz-se a partir da vontade, de um “eu quero” que orienta o seu agir e que nunca deixa de ser constituído pela polaridade de voluntário e involuntário.

A antropologia filosófica de Ricoeur, ao contrário de outros modelos antropológicos, quer compreender o sujeito a partir da sua vulnerabilidade; o homem é falível, dada a sua constituição dividida entre um voluntário e involuntário. O conceito de falibilidade ajuda a clarificar a tentativa de compreensão do homem, a sua constituição dividida e desproporcional permite confirmar como a compreensão do homem implica uma interpretação das suas ações e feitos. O verdadeiro contributo da filosofia de Ricoeur para o pensamento moderno encontra-se na construção de um modelo antropológico que se forma a partir de uma consideração de e do sofrer, por isso, “iremos, assim, acompanhar a sua reflexão sobre a possibilidade de realizar esta antropologia numa filosofia do sentimento, isto é, a possibilidade de uma filosofia do sentimento e da realização de uma meditação sobre a desproporção na dimensão do sentimento”⁹.

⁸ Maria Luísa Portocarrero F. Silva (coord.) “Falibilidade, Mal e Testemunho em Ricoeur”, in: *Mal, Símbolo e Justiça*, (Coimbra: Unidade de I&D - Linguagem, Interpretação e Filosofia, 2001), 158-159.

⁹ Gaspar, *Bioética*, 81.

Claro que o nosso objetivo é determinar quais são as implicações do anteriormente referido para a compreensão do político em Ricoeur. De que forma o próprio modelo de antropologia filosófica proposto pelo filósofo pode ajudar a construir um modelo político válido? Poderá este modelo vir a ser a base de um novo sistema político? Algumas destas questões irão obter a sua resposta no decorrer do desenvolvimento deste trabalho, no entanto, para já, creio ser possível entender que este modelo distancia o sujeito de todas as concepções substancialistas tradicionais. Deste modo, é basilar para o político entender que estão em causa sujeitos temporais que necessitam de ser interpretados no seu interagir e não a partir de pressupostos analíticos. Tudo o que foi exposto relativamente à antropologia filosófica introduzida por Paul Ricoeur ganhará forma no capítulo seguinte, onde abordarei toda a questão do mal. A questão do mal é fundamental para entender o surgimento do desejo ético e político no pensamento de Ricoeur.

Para concluir, um sistema político não pode construir-se a partir de modelos essencialistas ou mesmo de pressupostos científicos e tecnocratas. O homem é uma estrutura em aberto que necessita de ser interpretada na sua diferença, a partir da sua alteridade, devendo os próprios sistemas ou mesmo o agir político reconhecer esta sua diferença. Creio que qualquer modelo político que tenha por base modelos tecnocratas e analíticos fracassará na criação do projeto político da humanidade.

II. O Mal como Espaço de Experiência e Possibilidade do Nascimento do Desejo Ético

O passado histórico de Ricoeur foi sempre sendo preenchido por símbolos estruturadores das grandes significações do mal. Desde a morte prematura da sua mãe à sua passagem pelo campo de concentração na Segunda Grande Guerra Mundial, tudo o conduziu a transformar o problema do mal num tema central da sua reflexão. Penso que o período histórico em que Ricoeur viveu foi preponderante, enquanto experiência de contraste, tema que a este filósofo quis fugir com os seus textos. A sua obra pretende, num certo sentido, demonstrar como o homem deve combater o mal, através do seu agir. De facto, o mal cometido ou sofrido conduz o filósofo a grandes revoluções no seu pensamento, assim não fazer referência ao conflito existencial que o mal evoca e ao peso que este teve no desenvolvimento da sua obra é de todo impossível. Uma reflexão sobre a filosofia de Ricoeur exige a clarificação do valor do problema do mal na estrutura do seu pensar.

Este dilema surge à reflexão devido à proximidade que o homem tem com ele e ao facto de não o conseguir dominar. Só o testemunho é capaz de dar sinal desta experiência avassaladora. A dor do sujeito está precisamente aí, mediante as suas expressões, os seus símbolos, que só um outro pode decifrar. A experiência do mal escapa à observação, sendo da ordem do seu testemunho narrativo e, por isso, foge a qualquer tentativa de absolutização. O enigma relativamente à origem do mal identifica-o como escândalo que, no entanto, a linguagem diz como mistério; o mal tem a capacidade de nos fragilizar, revelando a nossa condição débil e falível. A própria experiência do mal parece carregar consigo um lado paradoxal, se por um lado sofremos quando ele nos toca, acabamos muitas vezes, talvez até inconscientemente, desejá-lo para os outros. Este é o exemplo da própria estrutura paradoxal e débil de que o sujeito é constituído. Em Ricoeur todos os problemas suscitados pelo mal, do qual o próprio foi vítima, transformaram-se no busilis de toda a sua reflexão filosófica.

A ferida que o problema do mal cria no sujeito, tradicionalmente identificado com o *cogito*, é relevante para este filósofo, sendo necessário criar um modelo de reflexão que permita compreender da forma mais correta a sua origem. Ora, compreender o mal exige que se pense os lugares ou símbolos que o atestam, isto porque é “assim que a *Simbólica do Mal* introduz no discurso filosófico a análise do *muthos* da confissão expresso nos símbolos e mitos da origem e da falta, bem como dos da libertação do mal”¹⁰. O próprio Ricoeur, apesar do seu protestantismo, reconhece que um modelo de origem teológica é insuficiente, isto porque o mal é visto apenas como algo a condenar e nada há nele de racional. Para este filósofo “nada é mais rebelde a uma confrontação direta da filosofia com o conceito de pecado original, nada é mais enganador do que a sua aparência

¹⁰ Thomasset, *Paul Ricoeur*, 66: “C’est ainsi qu’une *Symbolique du mal* se trouve à la suite de cette réflexion sur les symboles permet ensuite au discours philosophique de s’approcher des mythes de l’origine et de la faute, tout autant que de ceux de la libération du mal”.

de racionalidade”¹¹. Os próprios modelos analíticos, mais próprios de uma filosofia sistemática, dos quais Ricoeur é crítico, parecem ser menos completos para esta análise. Para compreender o surgimento deste paradigma da falta no mundo, Ricoeur pensa ser necessária uma investigação mais interpretativa dos seus grandes símbolos, a sua “contribuição ao problema do mal será estritamente limitada aos mitos que falam do começo e do fim do mal”¹².

O grande contributo que o pensamento de Ricoeur introduz para a interpretação e compreensão da referida problemática encontra-se relacionado com o mal moral. Sem dúvida, este é o mal sofrido e cometido, o mal que está sempre do lado da liberdade do sujeito e presente no seu querer. A clara manifestação deste mal encontra-se no ódio e nas injustiças que, pelo seu agir, o homem pode cometer, no âmbito do uso da sua liberdade. A própria herança mitológica de que a civilização ocidental é herdeira, simboliza todo este mal moral. Este legado encontra a sua função na experiência de contraste que é o mal, auxiliando na orientação do agir humano. Contudo, não é só o mal mitológico que tem importância para Ricoeur, o mal cósmico que, apesar de anterior ao mal moral, demonstra como o mal, tem a sua existência. Do mal cósmico fazem parte as catástrofes naturais e todos aqueles símbolos anteriores que são inerentes à constituição do mundo.

No seu texto *La Symbolique du Mal* Ricoeur pretende clarificar não só as duas formas de mal anteriormente referidas, mas também uma terceira, o mal do sofrimento. O sofrimento, designado pelos gregos como o *pathos*, apesar de distinto das outras duas dimensões, vive em íntima relação com elas. A ponte entre as duas formas de mal anteriores é, sem dúvida, o sofrimento. A questão do sofrimento inerente ao mal é algo que a Ricoeur preocupa, esta inquietação está patente na compreensão do modelo humano que o filósofo designa como a *patética da miséria*. É a partir da recuperação desta patética que ele desconstrói o edifício antropológico tradicional. A recuperação das intuições da patética e o seu tratamento por meio da metodologia transcendental é a condição que permite a Ricoeur perceber como o mal, e com ele o sofrimento, pode entrar no mundo por meio de homem. É assim possível entender, por meio do simbólico, a ligação entre aquele que comete o mal e aquele que sofre, Ricoeur espera que esta limitação inicial da sua investigação “será paga no retorno a uma compreensão mais rigorosa da função do mito como relato de aquilo que designaremos com os termos intencionalmente vagos de ligação do homem com o seu sagrado; o mal – confissão ou pecado – é o ponto sensível, como a crise dessa ligação que o mito explicita”¹³.

Como já sobejas vezes referido, o mal que interessa a Ricoeur é o mal moral, aquele que o sujeito comete e que se reconhece como agente desse mal. O mal entra no mundo pelo homem,

¹¹ Paul Ricoeur, *Philosophie de La Volonté II – Finitude et Culpabilité*, (Paris: Aubier, 1960, 1988), 168: “Rien n’est plus rebelle à une confrontation *directe* avec la philosophie que le concept de péché originel, car rien n’est plus trompeur que son apparence de rationalité”.

¹² Ricoeur, *Philosophie II*, 169: “notre contribution au problème sera strictement limitée aux mythes qui parlent du commencement et de la fin du mal”.

¹³ Ricoeur, *Philosophie II*, 169: “nous espérons que cette limitation de principe de notre investigation sera payée de retour par une compréhension plus rigoureuse de la fonction du mythe par rapport à ce que nous venons d’appeler en des termes intentionnellement vagues le lien de l’homme et de son sacré; le mal – souillure ou péché – est le point sensible et comme la *crise* de ce lien que le mythe explicite à sa façon”.

esta é uma ideia para a qual Ricoeur nos chama atenção no seu texto *La Symbolique du Mal*. Todavia, de que forma é que este mal se atesta no mundo através do homem? A possibilidade de compreensão do surgimento do mal no mundo através do homem é atingível através do paradigma do homem falível introduzido por Ricoeur. Para compreender bem a questão da falibilidade creio ser fundamental reconhecer a desproporção constituinte da constituição humana, visível no plano teórico, afetivo e prático. A necessidade de referir este conceito surge da sua importância para alcançar a visão ética ricoeuriana e sua relação com o mal. De facto, Paul Ricoeur coloca de parte a visão segundo a qual o mal é parte integrante da natureza humana, se assim fosse, seria impossível construir uma visão ética visto que o mal não seria reduzido ao seu querer. O mal brota no mundo precisamente através do plano da afetividade que constitui o sujeito. Ora, visto que no plano da afetividade não é possível criar uma síntese dos conflitos, o sujeito entre aí em desequilíbrio, a partir daqui abre-se a porta à possibilidade do sujeito cometer o mal moral. Em que consiste esta incapacidade para estabelecer uma síntese do plano afetivo? O indivíduo encontra uma dificuldade ao relacionar-se com as coisas, ele não consegue inteirar-se da realidade sem a objetivar e ao fazê-lo, acaba por deixar que elas exerçam algum poder sobre si. A verdade é que, ao mesmo tempo que o sujeito é afetado, brota a sua capacidade de intencionalidade, surgindo aqui o conflito. O plano dos sentimentos acaba por ser um dos planos mais paradoxais que constituem o sujeito. Neste sentido, porque é constituído por uma afetividade, mesmo quando pretende visar algo, o sujeito deixa-se afetar e altera todo o seu edifício do agir. A desproporção humana tem como conceito chave e seu núcleo a falibilidade. A antropologia ricoeuriana tem como busilis fundamental o conceito de falibilidade, lugar da desproporção humana, sendo marca do existir humano justamente esta possibilidade de estar aberto à falha. O plano do agir é o lugar onde é possível compreender o sujeito, ao nível do seu querer. Se é no seu agir que ele se demonstra, é preciso analisá-lo para compreender a condição do sujeito. A partir do seu atuar é possível constatar a fragilidade afetiva que o constitui, na medida em que “o mal não é da ordem do ser mas da do fazer. Logo, uma antropologia do homem concreto não basta para o explicar. Ele não decorre necessariamente da falibilidade, é da ordem dos acontecimentos do mundo quotidiano do homem relação e da sua semântica própria”¹⁴. A fragilidade afetiva é o símbolo da desproporção que está na base do edifício humano. Deste modo, é rigorosamente através da afetividade do homem que o mal consegue entrar no mundo, isto porque “é a constituição conflitual do homem, corpo-próprio, que se pode orientar para o mal”¹⁵. O aparecimento do mal no mundo é permitido pela falibilidade que o constitui, o homem é falível porque é ao mesmo tempo um desejo de realização que nunca se cumpre na plenitude. Definir o homem enquanto falível significa uma hipótese de ele vir a realizar o mal moral, no entanto, isso não significa que o mal esteja inscrito na sua natureza. Tudo isto é derivado da desproporção que o constitui, proveniente da sua limitada existência que promove a

¹⁴ Portocarrero, *Falibilidade*, 59.

¹⁵ Gaspar, *Bioética*, 157-158.

não coincidência consigo mesmo. Ele é um ser marcado pela sua finitude, a sua realização no mundo é marcada por esta sua condição. O homem é o ser do conflito, um ser marcado pelo desequilíbrio: este é o ser falível e vulnerável. Com efeito, o sujeito, na procura do seu equilíbrio, pode, pela dialética do involuntário e voluntário que o constitui, dar espaço ao surgimento do mal; o que aqui advém é novamente o desregramento, abrindo espaço para que ele, através do seu agir, caia no plano do mal moral. A sua falibilidade não obrigada ao aparecimento do mal, ele não é algo ontológico no homem, é da ordem do acontecimento. O modelo do corpo-próprio de Ricoeur veio demonstrar um homem que, porque é uma relação de um *cogito* com o seu corpo, torna-se falível e vulnerável. Apesar de ter uma constituição conflitual por ser corpo-próprio, isto não significa que o mal seja necessário. A sua constituição conflitual, enquanto corpo-próprio, é que o pode encaminhar para o mal. A sua falibilidade é a fonte da sua desproporção e mostra que existe inscrito na condição humana a possibilidade de surgimento do mal. A fragilidade afetiva que constitui o homem permite que ele se faça simbólico, isto porque não há outra maneira de ele demonstrar o seu sofrimento senão através de linguagem simbólica e das grandes demonstrações de mal no mundo. O simbólico surge porque o ser humano sofre e o sofrimento surge dada a sua fragilidade. A fragilidade afetiva é o lugar de menor resistência e onde o mal pode entrar através do homem. Além disso, esta fragilidade ao nível dos afetos permite compreender de que forma ocorre o mal moral; este ocupa a própria condição humana como se demonstra pela forma como ele entra no homem.

Acredito ser importante tentar explicar como o filósofo Paul Ricoeur conseguiu alcançar a forma como o mal surge no mundo através do homem. No texto *La Symbolique du Mal*, o filósofo pretende reconhecer como será possível compreender esse mal que não se consegue perceber pela simples linguagem. Para o interpretar, é necessário, segundo Ricoeur, uma análise hermenêutica dos grandes símbolos que surgiram ao longo da história da humanidade. O texto de Ricoeur começa pela tentativa de compreensão de como se passa da possibilidade de mal, inscrita na condição frágil do homem, à efetivação do mal humano. Mas vejamos então como se transita da hipótese à concretização do mal no plano moral. Esta questão é particularmente interessante para o conceito jurídico da imputação, visto que este mal realizado é o lugar de um sujeito que pode imputar-se como agente deste mal, logo como responsável pelo seu agir. O homem é falível, como vimos, tendo inscrita em si uma desproporção que lhe possibilita o aparecer do mal. No entanto, há uma distância entre a possibilidade de realização do mal e o mal efetivado no plano real e prático. Para tal, é necessário compreender este grande enigma da falibilidade, este conceito permite alcançar, de forma mais perceptível, como o mal entra no mundo. O ato da confissão e a sua análise simbólica constituem a única forma justamente de superar este enigma. Para o filósofo Paul Ricoeur, visto que a linguagem pouco consegue dizer acerca da significação do mal, a compreensão da linguagem da confissão e do seu peso simbólico é a única forma de compreender o dilema do mal. Sem dúvida, “a confissão, podemos dizer, demonstra-se todos os dias pelo elemento da linguagem; essa

linguagem é puramente simbólica”¹⁶. De facto, a confidência enquanto ato de narração do mal cometido e já acontecido revela o que deveria ter acontecido em vez do mal; a partir daqui brota o desejo ético de realização do bem em vez deste mal cometido. Ao mesmo tempo, demonstra-se no anteriormente referido o homem capaz que reconhece que o seu agir poderia ter sido diferente, deste modo “quem confessa reconhece, de facto, que poderia ter sido de outro modo”¹⁷.

O ato de confissão do mal atesta em Ricoeur a liberdade de que o homem é dotado, a confissão e concretamente o seu discurso simbólico é a grande experimentação da autonomia, “é esta, efetivamente, a grande aposta de Ricoeur: a confissão do mal é a experiência da liberdade; o homem possível é aquele que é capaz de remorso”¹⁸. A confissão torna-se o momento ético em potência, na medida em que ele reconhece no lugar do mal, o que deveria ter acontecido. A partir daí ele sente a necessidade de modificar o seu agir de forma que possa viver-bem para e com outros. O seu agir será em função da realização do seu desejo ético que só é possível em relação com todos os outros elementos que compõem uma comunidade. O reconhecimento de que a confissão é a única forma de alcançar o conflito do mal através da sua linguagem e dos seus símbolos atestadores permite ao homem compreender que este se insere no âmbito de uma cultura que se constrói a partir do simbólico. Esta é uma cultura partilhada com outros, a sua inscrição no âmbito do simbólico da cultura permite compreender já a necessidade de existência de um sistema de partilha que só é exequível pela norma deontológica do plano moral. A moral deontológica cria o seu critério de universalização como critério de verificação da legitimidade da norma. No seio desta partilha têm de ser criados sistemas normativos que garantam um repartir equilibrado por todos os intervenientes de cada comunidade. Deste modo, é necessário compreender a existência de uma moral universal que tenha o papel de interdição quando exatamente o mal cometido se demonstre. O homem tem a compreensão da necessidade dessa moral como forma de proteção da cultura que partilha e da sua ordem simbólica. O texto *La Symbolique du Mal* pretende ser uma tentativa de compreender o problema do mal, um mal que brota no mundo através do homem. O sujeito acaba por estar preso à sua constituição desproporcional, fonte dos seus conflitos e da sua falibilidade. Desta feita, é necessário recorrer à simbólica e à poética como forma de interpretar e compreender a ação do mal, isto porque do mal não existe linguagem direta. Logo, não há outro acesso à experiência do mal, “que não sejam os símbolos, os mitos e as histórias que permitem a compreensão do sujeito”¹⁹.

É o mal que conduz o sujeito à pena moral ou mesmo a ser juridicamente sancionado ao nível das instituições, numa sociedade plena de direitos e deveres. Ao reconhecer-se como imputável e responsável de determinada ação, ele é conduzido a uma reflexão. O conceito de

¹⁶ Ricoeur, *Philosophie II*, 173: “L’aveu, avons-nous dit, se déploie toujours dans l’élément du langage; or ce langage est pour l’essentiel symbolique”.

¹⁷ Joaquim Sousa Teixeira, “Paul Ricoeur e a Problemática do Mal” in: *Didaskália*, Vol. VII, (1997), 64.

¹⁸ Maria Luísa Portocarrero F. Silva, *Corporeidade, Queda e Confissão em Paul Ricoeur*, (Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000), 750.

¹⁹ Thomasset, *Paul Ricoeur*, 66: “permet l’insertion de la réflexion sur les symboles, les mythes et les récits dans la compréhension du sujet”.

responsabilidade aparece na medida em que ele reconhece que é criador do seu agir. Todavia, o conceito de imputabilidade ergue-se a partir do próprio plano jurídico, é este plano que permite ao sujeito compreender-se como criador das suas ações e responsável por elas. Além disso, ele é o autor das regras símbolo, sendo elas que permitem a compreensão, através do simbólico e da importância das suas ações. O que brota da reflexão sobre o seu agir e do mal cometido é o surgimento do sentimento de culpabilidade. A apreciação moral a que o sujeito se submete, quer por si ou pelos outros, só existe por ele não ter respeitado as regras éticas fundamentais. Ao desrespeitar as regras éticas, o indivíduo é sujeito à sanção correspondente no plano das normas morais. As regras éticas dizem respeito ao viver-bem em comunidade, o desrespeito por elas conduz o sujeito à sanção, este é o patamar do mal cometido e da culpabilidade.

Depois de transgredidas as regras éticas por parte do sujeito, segue-se o seu reconhecimento e posterior acusação, da acusação é emanada uma censura, o agente da ação é considerado culpado, obtendo assim a sua punição no patamar normativo. No entanto, a punição obriga a uma grande reflexão, isto porque o mal que o agente praticou na sua ação volta para si pela punição. Até que ponto este seria o caminho mais correto? Será justo sancionar o agente, depois de este ter praticado o mal, com uma punição que se converte em algo de mal para ele? Esta é uma preocupação de Ricoeur e que, mais à frente nesta minha reflexão, irei falar a propósito do conceito de reabilitação e da importância que este pode ter não só para o problema do mal, mas também para a política, tema central da minha dissertação. Deste modo, o que acontece com o problema do mal cai numa circularidade, aquele que cometeu o mal volta a relacionar-se com ele, agora sobre a forma de vítima. Será que este processo será o melhor para tentar suprimir o mal? Acredito ser esta uma questão que a Ricoeur suscita grande inquietação.

O mal cometido distingue-se, sem sombra de dúvidas, do mal sofrido, no entanto, se o mal cometido se centra num modelo de imputação do agente, o mal sofrido diz respeito apenas a uma agente que o reconhece, sofre e aguenta, “a experiência moral, diz-nos Ricoeur, exige apenas um sujeito capaz de imputação, entendendo por imputação a possibilidade de alguém se designar como autor dos seus atos”²⁰. De facto, este é o agente que recebe o mal, mas um mal que o afeta sem que ele o tenha procurado. Aqui está presente uma das grandes questões que motivou o pensamento ricoeuriano, qual será então a origem do mal que toca o sujeito sem que este nunca o tenha desejado? A dor inerente ao mal necessita de uma análise detalhada e consistente.

Efetivamente, o mal cometido ou mal moral apenas pode ser entendido como um acidente no agir do sujeito, este apela para a acusação e posterior sanção, conduzindo o sujeito mais tarde à sua reabilitação. Contudo, o mal sofrido não transporta consigo nada de positivo para o sujeito, abala a sua estrutura física e mental e conduz ao seu desespero. A censura que decorre do mal cometido acaba por chamar à atenção para a distinção deste mal, relativamente ao mal sofrido.

²⁰ Paul Ricoeur, *Le juste II*, (Paris: Éditions Esprit, 2001), 57-58: “L’expérience moral ne demande rien de plus qu’un sujet capable d’imputation, si l’on entend par imputabilité la capacité d’un sujet à se designer comme l’auteur véritable de ses propres actes”.

Sendo compreendida enquanto uma reprovação que os outros sujeitos aplicam a quem comete o mal, ainda permite a lamentação. A lamentação é consentida pela compreensão do sujeito e sua ação, no entanto, o que resta àquele que sofre? Nada mais lhe está reservado do que o lugar da vítima, um lugar de inquietação por este não alcançar o mistério desse sofrimento.

A distinção entre o mal cometido ou moral e o mal sofrido parece ser, apesar de tudo, bastante clara. Todavia, seguindo o próprio modelo de pensamento de Ricoeur é possível compreender que estes estão em profunda relação, na medida em que espelham a realidade do mal, tanto do lado de quem sofre, como do lado de quem o comete. Para este grande filósofo humanista, renovador da antropologia filosófica, assente numa compreensão do homem a partir da sua relação com os outros, o pior dos males só pode ser aquele que cada homem comete sobre o outro que é o seu semelhante.

A fronteira que existe entre estes dois tipos de sofrimento parece ser um pouco difícil de distinguir para Paul Ricoeur. A relação entre o mal moral e o mal do sofrimento, entre a vítima e o culpado, torna-se difícil compreender, pois o sentimento de culpa consegue propagar-se não só pelo que comete o mal, mas também por aquele que o sofre. A distinção é árdua de executar, desde logo, porque o símbolo primário de mal, o plano mitológico surge impregnado pelo sentimento de culpa. O que sofreu, ao tentar compreender o que o tocou, em confissão com forças superiores a si, acaba por se considerar agente de um mal coletivo presente no mundo, reconhecendo-se como o culpado e aceitando a sua pena. Com certeza, o mal passa a ser identificado com a própria condição humana, sendo esta constituída pela falta, a origem do mal. O plano mitológico parece confundir ainda mais a procura pela compreensão da relação entre o mal sofrido e o mal cometido. A partir deste plano, o pecado e o sofrimento acabam por ser a expressão das mesmas forças do mal. O mito reconhece o mal como um único mistério, contudo, tanto o mal sofrido como o cometido são a expressão do grande mistério que constitui a condição humana.

O mal e a sua experiência são a faísca que permite a Ricoeur desenvolver o seu pensar sobre o sujeito capaz. No entanto, que sentido faz numa dissertação sobre ética e política fazer referência ao problema do mal? Na verdade, é a prova de contraste que o mal possibilita que faz surgir todo o desejo ético, logo compreendemos “que o mal seja a origem da vida ética, que não seja da ordem da substância mas justamente aquilo que permite a revelação da natureza da nossa autonomia”²¹. O desejo ético e concretamente de justiça surge, porque o sujeito pretende voltar a ter aquilo que perdeu. Em vez de pensar em vingança que nada acresce, o sujeito pretende que, através da justiça, a normalidade possa ser reposta, só através deste sentimento de justiça é que o sujeito pode viver com outros. Mais adiante neste trabalho surgirá da questão da instituição, que para Ricoeur tem um papel fundamental na regulação e realização do desejo ético. O mais importante neste momento parece ser voltar ao início do pensamento de Ricoeur para perceber então como este mal está no centro de todo o seu projeto de antropologia filosófica.

²¹ Portocarrero, *Falibilidade*, 165.

O paradigma filosófico de Ricoeur parte do conceito de vontade para compreender o homem, uma vontade em ato. Para entender o edifício do sujeito de Ricoeur é necessário entendê-lo a partir da vontade. Paul Ricoeur parte de um sujeito constituído a partir de uma relação dialógica entre um voluntário e involuntário. No entanto, o involuntário que o constitui surge, muitas vezes, no seio do voluntário, sem que o sujeito seja capaz de o dominar, “esta é uma posição de princípio de Ricoeur, para quem a falta é um acidente, um acontecimento que poderia não acontecer, logo um corpo estranho na análise eidética das estruturas do voluntário e do involuntário, uma escravatura destas pelo império das paixões”²². Há um involuntário no voluntário do indivíduo que parece dominá-lo e que é, sem dúvida, a demonstração da sua fragilidade.

Ora, a filosofia de Ricoeur e o seu modelo de sujeito desproporcional parte da relação entre voluntário e involuntário. As ações voluntárias são sempre marcadas pela presença de um involuntário que transforma em motivos e que foge aos limites da sua consciência. No entanto, não será demais frisar que este involuntário surge no seio do voluntário do sujeito. Como já referido, esta relação demonstra ser a raiz da estrutura falível do sujeito. A falibilidade parece ser o campo onde brota o mal e o sofrimento, logo, a partir daqui é possível reconhecer o pendor frágil de que compõe cada indivíduo. No reconhecimento da sua fragilidade, o homem constata a vulnerabilidade da sua constituição, que necessita sempre da relação com o outro para se construir. Voltando à questão da fragilidade, qual será então a forma que Ricoeur reconhece para a ultrapassar? Ela é importante neste filósofo, na medida em que está na base do seu pensamento político, âmbito da sua grande antropologia filosófica. A fragilidade do sujeito abre espaço à política, pois ela demonstra ser o lugar da realização de cada indivíduo, onde cada um, através da sua ação, pode fugir à sua fragilidade e cumprir o seu projeto ético. O lado frágil do plano político é a condição de possibilidade da sua abertura enquanto lugar de realização. Tudo isto é possível num modelo de compreensão do sujeito que parte justamente do agir e da relação desse agir no mundo. Este é capaz de dizer “eu quero”, por isso apto a atestar constantemente as suas ações, ao mesmo tempo que é compelido a realizar algo justo e bom, através da experiência de contraste que o mal permite.

Em suma, a experiência de contraste que o mal garante acaba por ser fundamental para compreender toda a filosofia ética e política de Ricoeur. Sem dúvida, este é o grande contributo que o filósofo teve para o pensamento político moderno. O contraste que o mal garante, do injusto face ao justo, permite suscitar no sujeito um desejo ético de justiça, do que não aconteceu e que deveria ter acontecido. Neste sentido, a experiência do mal e o seu oposto abre espaço para que o homem sonhe em viver com outros de forma justa. A política surge como um lugar de extrema importância, só através do agir político é possível realizar, de uma forma geral, o desejo ético particular de cada cidadão em viver-bem com outros em instituições que exerçam a sua justiça

²² Maria Luísa Portocarrero F. Silva, “Hermenêutica e Fragilidade em Paul Ricoeur” in: Revista *Prometeus*, n° 12, (2013), 205.

distributiva. A política é o lugar primordial de realização do desejo ético, esta deve ser a sua linha de orientação.

Como método característico na minha dissertação é chegado o momento de realizar um questionamento que pretenda esclarecer a importância da introdução do problema do mal e da sua experiência de contraste no pensamento de P. Ricoeur. Assim, qual a importância do problema do mal na filosofia deste autor? Que relevo tem este problema e a sua experiência para a compreensão da relação entre ética e política? Não será precisamente o mal a origem e fundamento de qualquer pensamento ético, moral e político? Com efeito, o problema do mal é basilar no pensamento de Paul Ricoeur; o seu modelo de antropologia filosófica, enquanto tentativa de compreender o homem, reconhece justamente isso. O homem é reconhecido através de uma relação com um corpo-próprio, fonte da sua desproporcionalidade e conflitualidade. A sua desproporção acaba por transformá-lo num ser falível e num homem em conflito consigo próprio. Enquanto falível o homem está aberto à possibilidade de surgimento do mal, a sua constituição permite que o mal aconteça no mundo através dele e do seu agir. O texto de Ricoeur *La Symbolique du Mal* pretende demonstrar isso mesmo, o problema do mal e a sua experiência de contraste são o seu tema central. Ora, é o reconhecimento do escândalo do mal que permite criar no indivíduo o desejo ético, uma vontade em se constituir, uma vontade em realizar o bem e alterar a ordem dos acontecimentos.

A partir do mal e sua experiência do injusto, o sujeito sente necessidade de uma ideia de justiça, de suprimir este mal através da sua ação. A política, enquanto lugar de possibilidade de realização do desejo ético do sujeito, ao pretender a realização do bem comum, a superação do mal e da violência, encontra-se interligada com o conflito do mal. O exemplo perfeito encontra-se no meio como os sistemas políticos modernos se desenvolveram como forma de superar os paradigmas anteriores, carregados de guerras, conflitos e de grandes significações de mal. A meu ver e concordando com a proposta ética de Ricoeur, creio que o problema do mal deve estar na base de qualquer modelo ético, moral e político. Na verdade, este é um problema fundamental constituinte do próprio homem devendo merecer toda a nossa atenção. Os três planos reconhecem o sentimento de injustiça que o problema do mal carrega consigo, pretendendo ser o caminho para que o homem o supere e encontre a sua realização. Os três confluem e estão ligados ao modelo ético de Ricoeur de viver-bem com outros em instituições justas, pretendendo assim ser uma oposição ao problema do mal.

III. A Virtude da Justiça

O conceito de Justiça adquire uma grande significação ao longo de todo o pensamento ético de Ricoeur, creio que este é o conceito que está sempre presente em pano de fundo no paradigma ético de Ricoeur. De facto, o filósofo Paul Ricoeur pretende demonstrar a forma como esta noção se vai diferenciando ao longo de toda a sua herança ética, moral e política. Assim, com este capítulo pretendo demonstrar como Ricoeur reconhece a importância do referido conceito, desde logo, a partir do surgimento do desejo ético com a experiência de contraste do mal, até à forma como ele evolui como regra com Immanuel Kant e John Rawls.

Deste modo, para poder iniciar a reflexão sobre o problema da justiça não será demais recuperar a forma como o mal está na base do surgimento do desejo ético de justiça. O sentimento de injustiça que cada sujeito sente permite-lhe reconhecer a própria experiência do justo e do injusto, diz-nos Ricoeur que “o desejo de Justiça – suscitado pela experiência do injusto – é assim o primeiro objeto do desejo de ser e enuncia-se no optativo, muito antes de se enunciar no imperativo”²³. Tudo isto conduz o homem a criar uma ânsia de justiça, que seja possível para o sujeito, para os outros e que permita ultrapassar o egoísmo e a própria apetência para vingança. A justiça e o seu sentimento consentem a cada indivíduo recuperar aquilo que lhe foi retirado, de forma a restabelecer a normalidade no âmbito da sua vida real. A justiça compreendida enquanto virtude não é algo que diga respeito apenas a um indivíduo, mas sim a todos os indivíduos. Na verdade, a justiça é do domínio público, diz respeito a todos os cidadãos, isto porque o desejo de realização justa de todos os cidadãos só faz sentido se for em comunidade. A ideia de sentido comum ou de bem comum abre já espaço para o aparecimento da regra da justiça, da moral. O pensamento de Kant procura, através do respeito pelas máximas universais, encontrar a realização do bem comum, só possível através da universalização, critério base de legitimidade das normas morais.

Ao falar de justiça pretende-se primeiramente compreendê-la como uma virtude ao serviço de todos, isto é, procura-se apenas o seu sentido, este é o plano de justiça que se encontra do lado da ética, da procura de fundamento das próprias normas morais. Com efeito, esta é a visão que Aristóteles tinha da justiça, enquanto uma virtude ética. O pensamento ético e político de Ricoeur inicia-se precisamente por aqui, a justiça entendida no quadro de todas as outras virtudes. A justiça não pode ser considerada através de uma perspectiva utilitarista, o pensamento de John Rawls pretende opor-se a uma perspectiva teleológica da justiça. Desta forma, o pensamento de Rawls conduz a uma certa oposição ao pensamento de Aristóteles, na medida em que o seu pensamento ético e moral parte de uma perspectiva teleológica. Para este autor, o pendor teleológico esteve na base do modelo de utilitarismo de John Stuart Mill, a justiça era interpretada simplesmente pelo maior número de bens distribuídos. Neste sentido, Ricoeur vai “insistir sobre a orientação anti-

²³ Paul Ricoeur, *O justo ou a Essência da Justiça*, (Lisboa: Instituto Piaget, 1995), 17.

teleológica da demonstração dos princípios da justiça, entendendo que a teoria não é dirigida senão contra uma versão teleológica particular da teleologia”²⁴. A justiça deve ser entendida como uma virtude que diz respeito ao indivíduo, esta permite que ele se realize e se modifique. A referida virtude obriga o sujeito a relacionar-se com o outro, pois só através dele será possível realizar o desejo de viver em conjunto. Como já anteriormente mencionado, o modelo de Aristóteles, do qual Ricoeur é herdeiro, tem um pendor teleológico. O grande fim deste pensamento é a realização do viver-bem, o pensamento ético de Ricoeur começa precisamente por aqui: a virtude da justiça em Aristóteles é a chave para a realização deste fim. Todavia, o viver-bem só é possível quando vivido em partilha com o outro, por isso, será sempre necessário a mediação deste desejo ético de viver-bem com o bem comum que o pensamento moral de Kant procura.

A herança de Ricoeur ao nível do seu pensamento ético não se restringe apenas ao pensamento de Aristóteles e de Kant, a ligação com o pensamento de Rawls, autor já em cima referenciado, é fundamental. O pensamento de Rawls é herdeiro das teorias contratualistas das quais Thomas Hobbes e John Locke foram grandes percursores. O modelo deste autor é a união entre a tradição contratualista e o pensamento deontológico de Kant, a grande tese deste movimento teórico encontra-se precisamente ao nível da sociedade. Este sistema baseia-se no contrato social em que os elementos da sociedade se encontram na mesma posição original, tapados pelo véu da ignorância. Esta ideia de posição original é o garante da manutenção deste contrato social que obriga os cidadãos a interagir em comunidade como forma de encontrar a sua realização. Este é um quadro hipotético, construído a partir de uma relação imaginária, talvez por isso demonstre a sua fragilidade. No entanto, isto não é suficiente para Ricoeur, nem sempre este ideal de contrato social se concretiza. A base deste modelo encontra-se precisamente no princípio de justiça distributiva, a compreensão da distribuição faz despoletar o problema da justiça, pois exige-se entender como essa distribuição será feita. Ora, na justiça distributiva os bens como a liberdade, segurança ou justiça são partilhados a partir de um paradigma de equidade, uma equidade proporcional. Parte-se do reconhecimento de participação de cada um no seio da sociedade, os bens são distribuídos atentando às diferenças que constituem cada indivíduo. Os bens são distribuídos para que o aumento das vantagens para os mais favorecidos conflua na diminuição das desvantagens para os mais desfavorecidos. De facto, Ricoeur não compreende como será possível conferir legitimidade à justiça sem um patamar teleológico. Para tal, Ricoeur é crítico do modelo de justiça processual, em que a justiça acaba por estar presa aos desígnios do formalismo. A justiça para este autor é uma virtude ética que os cidadãos devem praticar, a virtude e o seu sentido está do lado da visão ética opondo-se à regra da justiça do lado da moral. Esta é a primeira parte de construção do projeto ético de Ricoeur que ambiciona uma vida boa com outros em instituições justas. De facto, o desejo de justiça encontra a sua realização no âmbito das instituições, a mediação

²⁴ Paul Ricoeur, *Lectures I – Autour du Politique*, (Paris: Éditions Seuil, 1991), 263: “Le point sur lequel je me bornerai à insister, c’est l’orientation *antitéléologique* de la démonstration des principes de justice, étant entendu que la théorie n’est dirigée que contre *une* version téléologique particulière de la téléologie”.

destas é fundamental para que cada cidadão possa realizar o seu desejo de justiça, “A instituição surge como o lugar que atualiza o desejo de justiça e todo o seu conjunto”²⁵. A instituição é uma estrutura que unifica o viver em conjunto de uma determinada comunidade, considerada um espaço de partilha e distribuição de direitos e deveres. Creio que a manutenção de uma determinada comunidade histórica encontra-se precisamente ligada à satisfação do desejo de justiça de todos os cidadãos, tendo a instituição a responsabilidade de garantir que os indivíduos entendam a importância das relações interpessoais. O próprio Ricoeur concorda com o pensamento de Hanna Arendt, reconhecendo que as instituições simbolizam o poder de realização em comum dos cidadãos. Elas são fundamentais como forma de oposição a qualquer tipo de sistema de dominação, através delas, a manutenção da pluralidade e a concertação entre todos os constituintes da sociedade está garantida. Este é o lugar do pendor teleológico da justiça, através da garantia da pluralidade. É neste sentido que Ricoeur não consegue entender a justiça sem pendor teleológico, contrariando o pensamento de Rawls. A instituição acaba por se tornar o lugar onde o desejo de justiça encontra a sua realização e atualização.

No sentido de alcançar a questão fundamental relativa ao surgimento do plano das instituições, creio que será necessário atentar à importância do modelo de *pequena ética* que Ricoeur propõe. Este modelo parece ser fundamental tanto para o plano da moral como para o plano político da instituição. Se o nível teleológico da virtude da justiça diz respeito às instituições justas, no plano deontológico existe um confronto entre as normas reguladoras e as medidas processuais. Na verdade, este confronto permite precisamente que o desejo de igualdade no seio da sociedade se realize, “é o movimento constante do polo teleológico da visada ética de uma vida boa e do polo deontológico do respeito pelas normas que a justiça efetua a sua natureza de virtude principal das instituições sociais, à procura de um julgamento de situação que seja equitativo para cada caso”²⁶. No terceiro nível do pensamento ético e político de Ricoeur, o nível pragmático ou da política, está presente uma confrontação entre as regras e as relações de dominação que dizem respeito às instituições. Este terceiro nível necessita, no âmbito da instituição, do exercício da sabedoria prática.

Tendo como propósito compreender a evolução do próprio pensamento de Ricoeur será necessário atentar à referência que este autor faz ao texto *Spheres of Justice* de Michael Walzer. Para este filósofo, existe uma ideia unitária de justiça, contudo, no âmbito da sociedade ela encontra-se distribuída por várias esferas, as instituições são parte integrante das referidas esferas. Ora, Ricoeur concorda com Walzer precisamente no ponto da existência de uma ideia de justiça que está ao serviço de todos. A justiça acaba por ser uma virtude ética que se transforma no motor não

²⁵ Marc Gaté, “Entretien avec Paul Ricoeur”, in: *Le Philosophoire*, n° 13, (2001), 11: L’institution apparaît à la fois comme l’élément qui actualise tout désir de justice et ce qui semble”.

²⁶ Adrien Lentiampa Shenge, *Paul Ricoeur: La Justice Selon l’Espérance*, (Bruxelles: Éditions Lessius, 2009), 7: “C’est par ce mouvement de constant tiraillement entre le pôle téléologique de la visée d’une bonne vie et le pôle déontologique du respect des normes que la justice effectue sa nature de «vertu principale des institutions sociales», à la recherche d’un jugement en situation qui soit équitable selon les cas”.

só das sociedades, mas também das instituições, ela garante a possibilidade de manutenção das instituições. Ao mesmo tempo, sendo uma ideia de Arendt que Ricoeur recupera, na continuidade das instituições no devir histórico de uma comunidade o indivíduo alcança a sua imortalidade. A continuidade das instituições acaba por ser uma herança ao serviço das gerações futuras. O surgimento da instituição está garantido pelo desejo ético de cada sujeito em viver em conjunto com outros de forma justa, a instituição garante a realização deste desejo, tudo isso leva Ricoeur a afirmar: “penso, por exemplo no pluralismo jurídico de Walzer, que se esforça por pluralizar o próprio conceito de *justiça* em função das múltiplas esferas a que pertencemos. A sua enumeração é, aliás, muito interessante: pertencemos a um espaço jurídico (*membership*), mas também ao sistema das necessidades (*needs*); a própria esfera cívica não é apenas uma das esferas, inserida numa constelação, numa rede”²⁷.

A instituição tem o seu pendor de fragilidade, tal como o plano da política, o pensamento de Ricoeur pretende demonstrar exatamente a sua fragilidade. Cada cidadão tem a responsabilidade de reconhecer a sua fragilidade e, por isso, deve fazer de tudo para garantir a manutenção das instituições. A fonte da sua fragilidade pode ser, desde logo, o facto de estar presa a uma espacialidade temporal. A temporalidade em que esta se encontra não é estática, está sempre em constante mutação. Deste modo, a instituição é vulnerável dado um certo pendor de irrevogabilidade, no entanto, a verdade é que as instituições nem sempre são capazes de acompanhar o ritmo a que os acontecimentos se dão no seio da sociedade. Este pode ser considerado um dos pontos fracos das instituições. Todavia, ao cidadão é exigido o reconhecimento deste seu carácter e a sua responsabilidade é contribuir para o seu enriquecimento e sua manutenção. É justamente no âmbito da temporalidade própria das instituições que se gera um certo sentido de obrigação própria dos seus sistemas normativos constituintes. O poder e legitimidade das instituições só existem enquanto existir uma vontade de viver em conjunto de forma justa por parte dos cidadãos, desta forma será possível garantir a subsistência de uma determinada comunidade histórica, “esta relação com o outro é, se assim ousamos dizer, imediatamente mediatizada pela instituição. O outro, segundo a amizade, é o tu, o outro, segundo a justiça, é cada qual, como é significado pelo adágio latino: *Suum cuique tribuere*, a cada qual o seu.”²⁸. A verdade é que o poder ou o desejo de viver em conjunto com outros de forma justa acaba por ser esquecido pela importância do pendor de obrigação do plano normativo, sendo o reconhecimento do referido um dos contributos do pensamento de Ricoeur. Os sistemas normativos das instituições acabam por transformar as instituições em estruturas hierárquicas de dominação o que faz aumentar o fosso entre os governantes e os governados. O pendor de obrigação da norma que constitui hoje o âmbito das instituições acaba por desvirtuar a percepção do cidadão relativamente à função primordial da instituição. A função inicial da instituição deve ser

²⁷ Paul Ricoeur, *A Crítica e a Convicção*, Trad. de António Hall, (Lisboa: Edições 70, 2009), 100.

²⁸ Ricoeur, *O Justo*, 13.

antes de mais, a realização do viver em conjunto de todos os cidadãos de forma justa, o cidadão tem o dever de não deixar que a instituição se perca deste caminho.

O pendor de obrigação que constitui as estruturas de dominação, brotado dos próprios sistemas normativos, demonstra ser um dos aspetos mais inquietantes das estruturas de dominação. A verdade é que estas estruturas, atentando apenas ao desejo de domínio, acabam por ir contra o desejo de todos aqueles que elas representam. A vulnerabilidade das instituições encontra-se precisamente neste plano. Não é demais referir que o cidadão tem a responsabilidade de reconhecer esta fragilidade e fazer de tudo para contribuir para o melhoramento da instituição, mas também para a sua conservação enquanto indivíduo. A manutenção da instituição através da supressão da atitude de dominação das instituições está nas mãos de cada cidadão. Novamente o carácter de vigilância que é exigido ao cidadão relativamente ao plano da política serve também para o nível das instituições. Quanto ao patamar da política, o próprio Ricoeur reconhece no seu texto *Le Juste* / que, se a guerra é do âmbito da filosofia política, a manutenção da paz é uma tarefa da filosofia do direito. Deste modo, a paz que é conseguida pelo plano das instituições no âmbito da sociedade deve ser alcançada, não só pelo desejo ético de todos os cidadãos em viver em conjunto com outros, mas também pela função da regra da justiça. O sentido da justiça não se esgota neste dois âmbitos, ele está para além deles, isto porque “a justiça, segundo esta leitura, faz parte integrante da aspiração a viver-bem. Dito de outra maneira, a aspiração a viver em instituições justas releva ao mesmo nível de moralidade que o voto de realização pessoal e que o da reciprocidade na amizade. A justiça é antes de mais objeto de desejo, de privação, de aspiração”²⁹.

O filósofo Paul Ricoeur demonstrou, ao longo do seu pensamento, ser contra a utilização do princípio ético da justiça como uma técnica de dominação social. A virtude da justiça deve ter como pendor teleológico a realização do desejo de viver em conjunto de todos os cidadãos, contudo, o seu raio de ação não se esgota apenas no em cima afirmado. A questão da justiça ultrapassa os próprios limites do direito e da normatividade da obrigação, ao mesmo tempo que se distânciava de um pendor mais deontológico. A justiça carrega consigo um objetivo primordial de querer alcançar a verdade, sendo que apenas através da obrigação da norma isto se torna difícil de alcançar. Existe na justiça uma vontade de obter o simples patamar do contraditório e alcançar a verdade ética que se separe de todo e qualquer modelo mais processual como o de J. Rawls; esta é a crítica de Ricoeur à justiça processual e ao seu formalismo.

Aquilo que Ricoeur define como motor da exigência de justiça é rigorosamente a experiência de contraste com a injustiça. No entanto, o que de importante há a retirar para a compreensão do surgimento da justiça é precisamente a constituição patológica do sujeito. A filosofia de Ricoeur, como já referido nos capítulos anteriores, compreende o homem a partir do *pathos* que o constitui. O modelo da *patética da miséria* é aquilo que irá fazer com que Ricoeur reconheça a necessidade de surgimento do desejo ético de justiça. O sentimento de justiça é aquilo

²⁹ Ricoeur, *O Justo*, 15.

que possibilita ao sujeito ultrapassar a dor e o sofrimento inerente à sua própria condição. É necessário destacar que a própria experiência de contraste entre o justo e o injusto surge a partir da experiência do mal sofrido.

O conceito de justiça parece transportar consigo o velho conflito entre o *pathos* e *logos*, entre o sofrimento que constitui o próprio sujeito e a sua necessidade de racionalidade. A racionalidade pretende superar essa condição patológica do homem, contudo, essa parece ser difícil de conseguir. O próprio pensamento de Aristóteles, do qual Ricoeur é herdeiro, pretende ultrapassar, através de um modelo mais racional de equilíbrio, essa dicotomia que constitui o sujeito. A partir daqui Ricoeur desenvolve a sua teoria de que o homem imputa a si as suas ações. Só através do seu desejo ético em ligação com a sua estrutura de homem capaz é que ele necessita do sentimento de justiça. Não será demais frisar que a justiça a que me refiro é compreendida ainda como uma virtude, com Kant e o seu modelo de formalismo ela passará a deontológica, ou seja, a regra. O sentimento de justiça é a única forma que o sujeito tem para ultrapassar o sofrimento inerente à sua condição. O indivíduo acaba por preferir o sentimento de justiça em detrimento do sentimento de vingança. Querendo adiantar um pouco para esclarecer o pensamento de Ricoeur, pode afirmar-se que o conceito de justiça é fundamental no decorrer do seu pensamento ético e político. Nas três heranças que assume e com que dialoga desde Aristóteles, Kant e Rawls, o único conceito que se mantém sempre em análise ao longo das três perspetivas é justamente o de justiça. No fundo, Ricoeur pretende demonstrar nos três autores a forma como este conceito se desenvolve. Se em Aristóteles o conceito é entendido como uma virtude, em Kant como regra, no pensamento de Rawls ela converte-se em equidade. A equidade significa justiça, mas converte-se neste conceito justamente quando é chamada a resolver os conflitos suscitados pela aplicação da regra da justiça. Parece pertinente fazer referência ao pensamento de Rawls e concretamente ao texto *A theory of Justice*, pois nele o filósofo acaba por apresentar o seu modelo de contratualismo que se baseia na base processual da justiça. O pensamento de Ricoeur pretende ser uma oposição a um modelo de justiça puramente processual de Rawls, desde logo, porque este é herdeiro do formalismo kantiano que o filósofo francês é crítico. Neste sentido, se para Ricoeur o formalismo é a fonte de desacordos, na medida em que não atenta às especificidades de cada caso, o mesmo se aplica ao modelo de justiça processual. Contudo, para este filósofo existe uma diferença fundamental: a visão processual acaba por conduzir ao esquecimento do valor da justiça. O modelo de distribuição dos bens através dos processos da justiça faz perder a perceção nos sujeitos do valor dos bens a distribuir. A liberdade perde o seu valor e a sua relevância no âmbito da justiça processual, o importante acabam por ser os processos para distribuir estes bens.

Para compreender o homem não podemos esquecer a sua constituição enquanto sujeito de vontade, desejo e de um esforço de realização. A sua vontade surge associada à própria experiência de contraste da finitude ante a infinidade constituinte do mundo. O pensamento de Ricoeur e o seu modelo de antropologia filosófica introduzem a consciência de que o sujeito é constituído como vontade. O homem é capaz de agir, dizer, fazer e narrar acontecimentos da sua

vida. O sujeito imputa-se a si mesmo como agente criador e responsável pelas suas ações. A justiça cumpre-se precisamente a partir do poder de afirmação e atestação que se funda na autonomia de cada sujeito e na sua responsabilidade. O sujeito reconhece-se como responsável pelo seu agir, na medida em que é capaz de se reconhecer como agente criador do seu agir. Este jogo entre a atestação e a responsabilidade tem especial relevo para o âmbito jurídico. A atestação é uma possibilidade de abertura à construção de uma convicção prática, uma convicção assente nas suas próprias capacidades. A atestação de si é o que garante a autonomia do sujeito, mas é o que ao mesmo tempo o pode tornar vulnerável. Com efeito, a atestação está ligada à imputação das ações, que para o âmbito da justiça é fundamental. Ao reconhecer-se como responsável pelas suas ações, o sujeito compreende quando procede corretamente ou não. A imputabilidade é uma capacidade moral, ela diz respeito precisamente ao âmbito do mal cometido.

O conceito de sabedoria prática encontra-se intimamente ligado com o conceito de justiça, ela tem a função de encontrar o juízo moral correto, consoante a singularidade de cada situação, no entanto, durante este exercício ela recorre ao modelo da convicção quando os próprios conflitos surgem da aplicação da regra moral. O modelo de sabedoria prática surge a partir da virtude da *phronesis* de Aristóteles de que Ricoeur é herdeiro. Esta virtude encontra toda a sua significação no conceito de prudência, ela brota no pensamento de Aristóteles dada a sua compreensão do trágico da ação que constitui o indivíduo. Este trágico que aparece ao nível do agir e no injusto é a questão pela qual a justiça se debate. O plano do trágico da ação permite a compreensão do conflito latente entre a normatividade e o desejo do indivíduo, ou seja, entre a universalidade e a singularidade. Segundo o pensamento ricoeuriano “a sabedoria trágica devolve a sabedoria prática à prova do único julgamento moral em situação”³⁰. A sabedoria prática pretende encontrar o equilíbrio entre o desejo ético singular e o critério de universalidade das normas morais; nela procura-se encontrar um compromisso entre aquilo que é bom e mau, uma terceira via de equilíbrio. Desta forma, ela assenta numa escolha ou decisão entre aquilo que é bom e mau. Qual é o processo que ela realiza para alcançar a sua deliberação? Esta é tomada a partir de uma ética da convicção, um modelo que se constrói através de uma ética posterior que auxilia na construção da convicção. Trata-se aqui de uma ética já enriquecida na passagem pelo patamar da moral. Além disso, as convicções são construídas tendo por base a própria identidade narrativa que constitui o sujeito. A ética da convicção surge no sujeito fruto dos seus desejos e do seu agir; a convicção encontra-se intimamente relacionada com o peso da tradição. Na verdade, ela é a consciência da tradição ou o momento reflexivo sobre ela. A construção da convicção implica um trabalho contínuo de reapropriação das tradições. O juízo baseado nesta certeza surge a partir da tradição e do ininterrupto processo de apropriação da mesma; esta parece ser a solução para

³⁰ Ricoeur, *Soi-Même*, 281: “la sagesse tragique renvoie la sagesse pratique à l’épreuve du seul jugement moral en situation”.

resolver o conflito já referido entre o plano das regras morais e o plano singular do indivíduo, contudo, não pode jamais ser revestida de um certo pendor de ceticismo.

O pensamento de Ricoeur tem sempre a pretensão de construir um novo modelo de compreensão da verdade; o conceito de verdade surge no pensamento deste autor, pois ela é alcançável através do modelo de justiça e da sua aplicação, o correto uso da sabedoria prática pretende auxiliar nesse sentido. Todavia, só através de um modelo hermenêutico crítico será possível cada um aproximar-se da verdade. Uma hermenêutica crítica baseada num modelo de interpretação e compreensão é que poderá garantir a pluralidade de opiniões no seio da sociedade (conflito das interpretações). Só através do modelo de interpretação da diversidade que constitui o mundo será possível encontrar um rumo para a humanidade. Ora, precisamente quando se pretende alcançar a justiça, um modelo de hermenêutica crítica é fundamental. A questão da justa memória parece ser pertinente no pensamento de Ricoeur como forma de se alcançar o justo. A justiça necessita de conhecer tudo aquilo que aconteceu no passado para construir o seu juízo, no fundo, os variados exemplos de trágico de ação que constituem todo o passado histórico auxiliam na construção de um juízo mais correto. Sem dúvida, a própria justiça encontra-se em obrigação com a herança histórica, devendo recorrer a ela sempre que os conflitos assim o exijam.

A justiça para Ricoeur vive em íntima ligação com o domínio da sabedoria prática, na medida em que ela é a capacidade de construir compromissos de equilíbrio entre o bem e o mal ou entre aquilo que aconteceu e aquilo que deveria ter acontecido. A questão da fragilidade dos compromissos é particularmente interessante no pensamento de Ricoeur pois, a sua fragilidade garante uma posição de abertura a novas possibilidades. A fragilidade permite a não absolutização dos compromissos, possibilitando o reconhecimento de outras posições de comprometimento mais amplas. Mais à frente nesta dissertação haverá espaço para demonstrar como a própria ideia de fragilidade é fundamental para a política. A política é entendida como o campo do possível, onde a justiça enquanto virtude ética pode encontrar a sua possibilidade de realização, no juízo político. A verdade é que isto é possível porque a política compreende dois planos: o domínio prático e o domínio político. O agir político existe a partir da combinação destes dois domínios, no entanto, é preciso reconhecer o pendor frágil da política como justamente forma de abertura a novas realidades. A política é precisamente o âmbito onde a virtude ética da justiça pode encontrar a sua execução; a sua função deve ser a de promover o sentimento de equidade no seio da sociedade.

Creio que, para finalizar este capítulo sobre a importância da justiça no pensamento de Ricoeur, será pertinente efetivar algumas questões como forma de clarificar todo o exposto. Que importância tem a justiça no âmbito das sociedades modernas? Continuará a ser necessário falar da virtude da justiça? A justiça deve ser compreendida como virtude de pendor teleológico ou um modelo de justiça processual é por si só suficiente? Que importância tem a justiça para o plano das instituições e para o agente político?

O desejo ético de justiça, correspondendo a um sentimento mais primordial e originário, parece ser basilar para a construção das sociedades modernas. Cada indivíduo, no reconhecimento

do mal e do injusto, acaba por criar um sentimento justiça para si e para outros. Deste modo, este desejo deve ser o fundamento de toda a organização e constituição de todas as sociedades modernas. No entanto, também ao nível das relações entre os indivíduos esta virtude deve servir precisamente de ligação, parecendo ser pertinente para qualquer modelo de sociedade entender a importância desta virtude. A crítica de Ricoeur ao pensamento de J. Rawls pretende demonstrar a importância da identificação na justiça de um pendor teleológico. A justiça enquanto regra para Ricoeur não deve jamais esquecer o seu pendor teleológico, ela deve procurar precisamente o viver-bem dos cidadãos. A justiça, sendo um conceito fundamental para a compreensão de todo o modelo ético de Ricoeur, deve manter sempre a relação entre a visão teleológica e a deontológica. O modelo de J. Rawls pretende ser uma resistência ao pendor teleológico da justiça, na medida em que essa visão acaba por conferir as bases a um modelo utilitarista. Por isso, ele pretende suprimir essa carga e basear-se apenas no seu modelo de justiça distributiva e processual. Para Ricoeur o pendor teleológico deve estar sempre como base de qualquer sistema normativo, a visão teleológica da justiça deve existir sempre como procura de fundamento do modelo deontológico.

A crítica de Ricoeur em relação ao formalismo de Rawls e do seu modelo de justiça processual pretende demonstrar rigorosamente que estes tendem a esquecer a importância do pendor teleológico da justiça, suscitando oposições ao nível da aplicação das normas morais. As duas visões de justiça são fundamentais e o seu papel tem o reconhecimento no plano da sabedoria prática, conceito que será tratado mais à frente nesta investigação. A sabedoria prática é o conceito onde os dois planos, teleológico e deontológico, se cruzam. No último nível da *pequena ética* de Ricoeur, pretende-se encontrar uma solução equilibrada, recorrendo à visão teleológica e aplicando um juízo moral de situação. É nas instituições e no agir político que se demonstra o lugar da equidade e equilíbrio entre a virtude e a norma da justiça. As instituições devem procurar realizar e manter este plano de justiça no âmbito da sociedade. Este é talvez um dos maiores anseios do cidadão no âmbito da sociedade, sendo que o agir político e as suas decisões devem ser o lugar da aplicação prática da virtude da justiça, uma justiça já enriquecida pelo pendor deontológico da norma. Para Ricoeur, só desta forma será possível realizar um viver-bem em conjunto com outros nas instituições justas, no entanto, mais para a frente nesta dissertação, o referido irá adquirir especial relevo.

IV. A Pequena Ética de Paul Ricoeur

A grande inovação que o pensamento de Ricoeur e o seu ternário entre ética, moral e sabedoria prática introduz designa-se por *pequena ética*. Este modelo baseia-se na importância da relação da ética com a política e sua mediação com a moral. Com efeito, não é possível encontrar uma hierarquia entre os dois termos de ética e moral, sendo necessário reconhecer a dependência um do outro, para Ricoeur na “*pequena ética* que cobre o sétimo, oitavo e nono estudos será para sugerir que a sabedoria prática que procuramos visa conciliar a *phronésis* segundo Aristóteles, através da *Moralität* consoante a Kant e a *Sittlichkeit* segundo Hegel”³¹. O modelo de ético de Paul Ricoeur vem precisamente no sentido de demonstrar a sua ligação, para progredir no seu pensamento este autor define o conceito de moral como tendo uma dupla função. Se por um lado ele diz respeito ao domínio das normas, por outro ele está ligado ao sentimento de obrigação que se encontra ligado com o agir subjetivo do sujeito. É através da obrigação que o conceito de moral transporta que é preciso referir a importância da ética. No entanto, também o conceito de ética tem em si a divisão, a ética a montante das normas e a ética a jusante das normas.

O que cria exatamente esta divisão, como está já implícito na frase anterior, é a relação da ética com o plano normativo da moral. A ética anterior ou a montante diz respeito ao fundamento das normas na vida dos indivíduos e seu desejo, símbolo da constituição humana. A ética enriquecida na passagem pelo critério de universalização da norma converte-se numa ética posterior e auxilia o indivíduo no exercício da sua sabedoria prática. Desta forma, a ética a jusante ou posterior existe no sentido em que se procura inserir normas no plano das situações concretas que compõem a realidade prática. Esta necessidade da ética posterior surge precisamente quando a regra da justiça, dado o seu formalismo, cria oposições inerentes à aplicação da norma à singularidade de cada caso. A única forma de se aceder ao plano anterior da ética é justamente quando os conflitos são colocados no âmbito da sabedoria prática, através da ética posterior. Neste sentido, quando o próprio filósofo nos fala dos dois modelos eles são designados, quer seja a montante ou a jusante, como ética.

Para abarcar o pensamento de Ricoeur em relação à ética é necessário compreender o termo intermediário de moral, que divide a ética anterior e a ética posterior. O plano da moral é considerado como o núcleo duro de toda a problemática. Assim, o presente capítulo pretende esclarecer o peso deste modelo para o próprio indivíduo, na medida em que ele auxilia a sabedoria prática na sua aplicação do juízo moral a cada situação. Creio ser fundamental ter conhecimento que a ética posterior pretende sobretudo aplicar as normas sobre as situações concretas, isto porque como nos diz Ricoeur “por um lado irei demonstrar que necessitamos de um conceito que apesar de clivado, misturado, dispersado da ética, a ética anterior diz respeito ao enraizamento das

³¹ Ricoeur, *Soi-Même*, 337: “Notre dernier mot, dans cette «petite éthique» qui couvre les septième, huitième et neuvième études, sera pour suggérer que la sagesse pratique que nous recherchons vise à concilier la *phronésis* selon Aristote, à travers la *Moralität* selon Kant, et la *sittlichkeit* selon Hegel”.

normas sobre a vida e sobre o desejo, a ética posterior visa inserir as normas sobre as situações concretas”³².

Parece ser fácil de compreender que a reflexão sobre o modelo deste autor deve iniciar-se pela moral normativa e pelo seu predicado obrigatório, que se encontra ligado a um jogo entre os conceitos de interdição e de permissão. Este é o patamar do dever, uma obrigação que diz respeito ao sujeito e ao outro, mas não só aquele que se encontra no face-a-face. Na verdade, o conceito de dever identificado com o agir permite ao indivíduo compreender a importância da experiência comum e sua ligação com os conflitos morais. A obrigação da moral está ligada a um vasto leque de proposições do reino da ação, contudo, importa referir a ideia de norma, presa ao formalismo do qual Kant é herdeiro. Não será por isso estranho considerar a própria moral kantiana como o mais perfeito registo da experiência moral comum. A experiência moral é composta por todos os níveis da ação que conseguiram ultrapassar o teste da universalização. O conceito de dever não deve ser entendido como algo oposto ao desejo, não devendo mesmo ser correto excluir outros plano do agir que não passem no referido teste. A relação entre a obrigação e o formalismo não pretende mais do que encontrar e estabelecer os usos legítimos da do dever. A procura pela licitude dos usos da obrigação pretende, sobretudo, a aceitação do próprio imperativo categórico de que o pensamento de Kant nos fala. Deste modo, é necessário demonstrar outro patamar do normativo que se define por dois lugares distintos: a posição de um sujeito de obrigação e a posição de um sujeito obrigado. O plano da obrigação está ligado ao mesmo tempo às ações praticadas e às máximas que regulam a ação. O obrigatório encontra-se intimamente ligado às ações, logo, a um sujeito obrigado. Desta forma, os imperativos são símbolos de um sujeito que se encontra preso pela sua capacidade de agir ao plano da obrigação. O imperativo encontra-se num patamar intermediário entre o obedecer e o comandar, isto é, diz respeito ao face-a-face da norma e sua ligação com a realidade prática.

Admito ser este o momento de fazer referência ao conceito mais importante para compreender toda a experiência moral: o conceito de imputabilidade. Este conceito está ligado a um sujeito que é capaz de se reconhecer como verdadeiro autor das suas ações e responsável por elas. Ora, o sujeito moral de Ricoeur só legitima a importância das normas morais e suas condutas ao identificar-se enquanto autor legítimo das suas ações. Contudo, há aqui fatores que são decisivos para que o próprio sujeito se reconheça como verdadeiro agente, tal como o exercício da confissão, lugar do simbólico. As normas para o próprio filósofo dizem respeito ao face-a-face de um sujeito capaz que entrou através do domínio do simbólico e admite nas normas a legitimidade de reger o reino das ações. A imputabilidade para Ricoeur faz parte das capacidades possíveis no âmbito do voluntário, autorizando ao sujeito entrar neste reino simbólico. Este conceito consente que o

³² Ricoeur, *Le Juste II*, 56: “D’une part je voudrais montrer que nous avons besoin d’un concept ainsi clivé, éclaté, disperse de l’éthique, l’éthique antérieure pointant vers l’enracinement des normes dans la vie et dans le désir, l’éthique postérieure visant à insérer les normes dans des situations concrètes”.

sujeito se compreenda enquanto agente, o sujeito capaz que o modelo antropológico de Ricoeur se baseia.

No reino da moral o conceito de imputabilidade permite abrir o caminho para a noção final de autonomia. Esta capacidade propriamente ética da imputabilidade está próxima da escolha racional de Aristóteles e da obrigação kantiana, na medida em que ela promove o viver-bem e permite compreender o drama da incapacidade em oposição à capacidade. O que a moral normativa solicita é precisamente alcançar este conceito como lugar a atingir, que só é possível através do respeito e obrigação ao imperativo. Ao reunir a norma objetiva perante a imputabilidade subjetiva que constitui o sujeito alcança-se o conceito misto de autonomia. Para o próprio Ricoeur, a moral na sua posição comum transforma-se no *ratio cognoscendi* do sujeito moral e a imputabilidade é *ratio essendi* da norma, existindo entre as duas uma profunda relação de dependência. A autonomia é precisamente a união das duas, o termo significa já a determinação da norma moral e um sujeito obrigado. A norma moral exige a presença de um ser capaz de tomar para si os ditames da norma que o transforma ao mesmo tempo num sujeito pleno de capacidades. A norma moral detém a capacidade de determinação do próprio sujeito.

A aptidão da norma moral se referenciar a si mesma é importante para Ricoeur definir a própria ética, por isso, o autor acaba reconhecer a não existência de uma ética fundamental, mas sim de uma ética anterior. O termo de ética anterior pretende efetivar a distinção desta ética com as outras éticas a jusante ou posteriores. A necessidade de recorrer a esta distinção da ética surge a partir do entendimento do lado subjetivo da obrigação moral, isto é, ao nível de um sujeito obrigado. É precisamente neste ponto que se encontra a ligação entre o patamar normativo e o desejo de uma vida boa. O respeito que a norma moral exige não significa para Paul Ricoeur que o sujeito cumpra sempre o seu dever, há sempre um plano de motivação inicial que constitui todo o sujeito e que o formalismo reconhece. O que está aqui em causa é a relação entre o plano inicial de uma intenção ética e o plano das ações cumpridas no âmbito da moral normativa.

Para construir o seu modelo de *pequena ética* Ricoeur defende que qualquer projeto ético deve ter como princípio o desejo fundamental de querer viver com o outro em instituições justas. Este modelo surge ligado ao pensamento ético de Aristóteles. Na verdade, para o modelo ético de Ricoeur o plano entre a teologia e a deontologia ou entre a virtude da justiça e a regra da justiça estão necessariamente em relação. Não existe uma oposição entre o predicado bom que define a ética aristotélica e o obrigatório que rege a ética kantiana. As duas são parte integrante do projeto ético de viver-bem numa comunidade justa. Para Aristóteles, filósofo do qual Ricoeur é herdeiro, a virtude da justiça é a possibilidade ou o caminho para alcançar a felicidade, algo que se alcança na convivência em sociedade, ou seja, no caso concreto na *Polis*. Este pensamento de Aristóteles é definido pela ética teleológica que pretende alcançar a vida boa, contudo, parece pertinente fazer referência à moral deontológica de Kant, pois a *pequena ética* surge da relação dos dois planos com a sabedoria prática. Para Ricoeur, apesar de a ética ser mais fundamental que a moral, ela deve-se submeter à sua análise. A ética posterior ou a ética do conflito é o resultado da passagem da ética

teleológica pela moral deontológica que Kant é precursor. O anteriormente afirmado é verificável na citação de Ricoeur “de um outro modo eu posso dizer que a moral, através do seu desenvolvimento de normas privadas, jurídicas, políticas, constitui a estrutura de transição que guia a transferência a ética fundamental na direção das éticas aplicadas”³³. A *pequena ética* irá auxiliar a sabedoria prática a alcançar a solução para os conflitos que brotam da aplicação da moral normativa aos conflitos singulares e concretos. Sem dúvida, a filosofia ricoeuriana pretende a relação entre o predicado bom típico da ética aristotélica e o predicado obrigatório da ética kantiana. A abertura para esta relação é possível através da redução do predicado bom ao plano das normas e aos seus critérios de universalização que as legitimam. De facto, a base da universalidade é a racionalidade, algo que obriga que o desejo se submeta a ela. Esta redução pressupõe a pré-existência de uma bondade originária, uma boa vontade objetivo fundamental da moral kantiana, só alcançável pelo respeito ao imperativo categórico.

A pré-existência da bondade não se esgota de forma alguma pela passagem na moral deontológica do dever, ela passa para o plano dos sentimentos morais. Desta forma é importante reconhecer a influência da vontade sobre este âmbito da moralidade, ou seja, em que sentido é que o sujeito é movido a entrar na ordem de simbólico que constitui o reino da moralidade? Este plano tem a capacidade de estruturar o plano da ação; a partir desta capacidade o nível normativo da moral encontra o seu lugar no plano da *praxis*. A ideia de vontade é importante para Kant, na medida em que este autor a transforma na categoria última da sua moral, a boa vontade. A boa vontade é a coroação do desejo de uma vida boa que Aristóteles refere no seu texto *Ética a Nicómaco*.

O predicado bom aparece na medida em que surge o próprio reconhecimento do mal e suas implicações para o agir do sujeito. O conceito de *prohairesis* ou escolha racional surge como o resultado da consciência do problema do mal. O conflito suscitado pelo mal é símbolo de uma certa impotência que existe no bem-fazer que compõe o sujeito, ele é uma incapacidade no desejo de viver-bem. No entanto, Ricoeur pretende alertar com a sua filosofia que apesar de o sujeito ser constituído por uma propensão para o mal, isso não afeta a sua disposição para o bem. A vasta obra de Ricoeur pretende ser precisamente uma oposição a uma certa ideia de mal enquanto absoluto.

Depois de todo este jogo, surge a política como o lugar primordial onde o desejo ético de justiça encontra a sua realização. Através do agir político, o desejo ético particular de cada sujeito encontra a sua aplicação num âmbito mais universal. A política permite que os anseios éticos particulares encontrem o seu lugar no âmbito geral da sociedade. Sem dúvida, a política interpretada de uma forma mais nobre pode ser o lugar onde a esperança de cada sujeito em viver-bem com o seu semelhante, encontra a sua concretização. A política, na medida em que se preocupa com o bem comum, torna-se na confirmação da existência do desejo ético. A relação entre a ética e a política é tão profunda que se considera que a ética só se concretiza enquanto política. Esta é uma

³³ Ricoeur, *Le Juste II*, 68: “D’un autre côté, on peut dire que la morale, dans son déploiement des normes privées, juridiques, politiques, constitue la *structure de transition* qui guide le transfert de l’éthique fondamentale en direction des éthiques appliquées”.

das grandes conclusões do pensamento de Ricoeur, o seu modelo ternário é a exemplificação disso mesmo. Contudo, é imperioso compreender: que ética é esta que auxilia o agir político? A proposta de *pequena ética* de Ricoeur pretende plasmar-se no exercício da ação política.

Se a política tem como preocupação principal a interação de todos os cidadãos no âmbito da sociedade e das instituições, o motor da política deve ser sempre a procura da justiça. De facto, o conceito de justiça surge como motor da política na ligação do agir humano com as instituições, “no final, então, porque a sua atenção se encontra nas dimensões institucionais da interação humana, a principal preocupação da política é a justiça do seu sentido mais lato”³⁴. A ética que Ricoeur propõe, na relação com a sabedoria prática, pretende auxiliar a política na sua missão de procurar a justiça. É na sua procura da justiça precisamente que cada cidadão se relaciona com a instituição. Os conflitos que se colocam no âmbito político implicam o uso do plano da sabedoria prática para superar os conflitos que a moral deontológica cria ante as singularidades de cada caso. Ela é o garante de uma existência justa na sociedade, devendo ser a preocupação da política a justiça nas instituições. Ao nível teleológico, como foi já anteriormente referido, a justiça é vista como uma virtude que procura o bem e a vida boa. Todavia, no plano deontológico ela significa apenas uma procura da legalidade, isto é, no sistema normativo ela está ligada à aplicação da norma que repõe a normalidade nos acontecimentos. A sua missão é a procura do bem comum que só é alcançado pelo respeito à lei. A legalidade encontra a sua legitimidade no reconhecimento por parte do sujeito da vivência numa cultura partilhada que necessita de regras para que o seu desejo ético particular se realize. A regra da justiça no plano da moral pretende sobretudo a coercibilidade no caso de quem infringiu a norma ou um ressarcir no caso da vítima. Ela representa, sem dúvida, a interdição que permite ordenar o agir humano. No plano da sabedoria prática de Paul Ricoeur, a justiça é identificada com o conceito de equidade. No fundo, a justiça é vista como equitativa no sentido em que ela pretende uma igual distribuição dos bens no âmbito da sociedade, esta equidade na distribuição dos bens pressupõe a posição desigual que os sujeitos tem no seio da sociedade. O conceito de equidade está presente no pensador do direito moderno John Rawls, em concreto em *A Theory of Justice*, tendo sido recuperado do pensamento de Aristóteles. Com efeito, este conceito só se entende no âmbito do seu modelo de justiça distributiva. As instituições e a política tem precisamente em vista a procura do plano da equidade, sendo possível na justa distribuição de direitos e deveres, que as instituições permitem.

O pensamento de Ricoeur e o seu modelo ético apresentam-se, numa primeira oposição, às teorias de John Rawls, isto porque, para o pensador do direito, há uma identificação entre o direito e o bem. Para Rawls, o único caminho para o bem estaria precisamente do lado obrigatório que a moral introduz. O seu modelo de justiça processual não necessitaria de qualquer modelo teleológico para encontrar a sua justificação. No entanto, Ricoeur estabelece uma crítica ao

³⁴ Bernard P. Dauenhauer, *The Promise and Risk of Politics*, (Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999), 144: “In the end, then, because its focus is on the institutional dimensions of human interaction, politics principal concern is for justice in a very broad sense”.

pensamento de Rawls, pegando apenas no que para ele parece pertinente, reinterpretando-o. O pensador John Rawls é herdeiro do formalismo kantiano, contudo, ele evolui para o designado plano da justiça processual. Ora, isto é algo que preocupa profundamente Ricoeur, sendo um crítico do formalismo; os seus receios surgem do exagero de respeito pelas normas universais. Para o filósofo, uma aplicação e respeito cego a estas leis pode vir a produzir vítimas, este nunca foi o objetivo aquando da criação das normas morais. Para superar precisamente este exagero Ricoeur cria três teses fundamentais que foram já em parte referidas.

Em primeiro lugar, Ricoeur pretende reconhecer o lugar originário da ética em relação à moral. A ética surge sempre antes da moral, no entanto, apesar da sua posição é preciso não esquecer que esta hierarquia pressupõe uma relação entre os dois conceitos. Em segundo lugar, a ética deve ser reduzida aos critérios de legitimação da moral. Esta passagem da ética à moral pretende sobretudo que o objetivo ético particular de cada sujeito possa ser colocado ao serviço de todos, garantindo a sua universalidade. O desejo ético fundacional de cada sujeito de viver-bem passa a um viver-bem com outros. Além disso, isto permite que o desejo ético alcance a sua aplicação no âmbito da sociedade e não se torne em algo patológico. Em terceiro lugar, quando a norma entra em confronto com ela própria ou com a singularidade de cada caso, ela é colocada ante a ética posterior para ser possível encontrar uma solução ao conflito. De facto, encontramos no plano da *pequena ética*, que só é possível precisamente enquanto sabedoria prática. Este nível da sabedoria prática atenta ao objetivo ético e à particularidade de cada situação. Na sabedoria prática surge uma procura de equilíbrio entre a ética e a moral de forma a superar as discórdias, este é o patamar das éticas aplicadas, o plano pós moral, onde se consegue dar legitimidade e visibilidade ao patamar primordial da ética. Ao longo de todo o pensamento de Aristóteles, bem como de Kant, é possível encontrar símbolos que demonstram a necessidade de uma ética anterior e de uma ética posterior como sabedoria prática. A *phronesis* tantas vezes referida nos textos de Aristóteles faz parte do conjunto de todas as virtudes éticas, considerada uma virtude intelectual, dará mais tarde origem à prudência dos latinos. Ela é um saber decidir de forma esclarecida, encontrando-se precisamente do lado das éticas posteriores, isto é, da sabedoria prática. No âmbito do vocabulário jurídico, a jurisprudência, capacidade em decidir dos juizes, evolui deste conceito. O *phronimos* aquele que é esclarecido não distingue a sua capacidade de decisão das suas virtudes pessoais, estão ao serviço da sua decisão. A *phronesis* é uma disposição do sujeito para, de forma esclarecida, seleccionar a regra correta consoante a singularidade de cada caso. É no âmbito das éticas aplicadas que a virtude da prudência encontra a sua aprovação no domínio prático.

A fundamentação das três teses ricoeurianas anteriormente referidas encontra-se bem explicitada ao longo dos seus textos, concretamente em *Soi-Même Comme un Autre*. Na sua primeira tese, Ricoeur parte da sua proposta de antropologia filosófica, reconhecendo o homem como capaz de iniciar algo de bom e de novo. Contudo, a capacidade do sujeito de iniciar algo de bom só é possível através da interpretação da experiência de contraste do mal. Além disso, antes de reconhecer o mal, cada sujeito tem a capacidade de se imputar ou identificar enquanto origem de

uma ação, a partir daqui ele próprio se encontra como culpado ou louvado. O patamar que permite compreender se ele deve ser louvado ou culpado surge precisamente quando as suas ações são analisadas no âmbito de uma vida boa ou outros. Este é o tabuleiro do sentido da justiça, no entanto, isto só é possível enquanto experiência de contraste.

No sentido de fundamentar a sua segunda tese Ricoeur identifica a questão da virtude da justiça com os bens. A justiça pretende uma igual distribuição dos bens, ela não vive desprendida da realidade e reconhece que existe uma grande heterogeneidade de bens na sociedade, devendo estes ser distribuídos de forma igualitária. A justificação da segunda tese confirma uma adoção por parte de Ricoeur em relação ao pensamento de John Rawls e concretamente no seu modelo de justiça distributiva. A crítica de Ricoeur ao pensamento rawlsiano está presente apenas na sua proposta de justiça processual que herda os pressupostos do formalismo Kantiano.

Para a terceira tese, Ricoeur reconhece que é do formalismo e do critério de universalidade que o sentido ético da justiça encontra a aplicação real e racional, isto é, o desejo ético viver-bem encontra-se agora no plano prático da aplicação das normas. Neste sentido, é no exercício do juízo normativo adequado a cada situação que o desejo ético se demonstra. Ele está sempre presente no terceiro nível da sabedoria prática, principalmente quando surgem os conflitos da aplicação da norma ou simplesmente quando esta demonstra ser insuficiente para os superar. Nesse caso é necessário recorrer ao uso da ética para encontrar uma solução equilibrada que garanta de forma justa o viver-bem de todos os cidadãos. Todos os exemplos referidos pretendem demonstrar a importância do uso do paradigma da *pequena ética* como forma de ultrapassar os conflitos. Através deste modelo de ética o homem tem acesso aos princípios da ética originária. É precisamente esta ética fundamental que confere legitimidade às éticas aplicadas através do seu conceito de solicitude.

O projeto de *pequena ética* que Ricoeur nos propõe concretamente em *Soi-Même Comme un Autre*, pretende abrir a consciência para a importância para o desejo de vida boa como base de qualquer projeto ético. Esta é talvez uma das grandes revoluções do seu pensamento, uma abertura para a realização de uma vida boa com outros e não somente outros que me são próximos, mas que merecem ser reconhecidos. Na verdade, esta é uma relação triádica entre um “eu”, “outro” e um “outro distante”, garantido pelo patamar da instituição. No fundo, todo este projeto é fundado por uma relação de equivalência entre a ética e a moral. Se por um lado, encontramos uma moral que funciona como referência para definir uma ética originária anterior, mas que se representa como posterior no reino das éticas aplicadas. Por outro lado, pode dizer-se que a moral através da sua normatividade jurídica e política transforma-se na estrutura que guia a transformação da ética fundamental para o plano das éticas aplicadas. Esta transformação para o lado das éticas aplicadas confere-lhe legitimidade no âmbito da praxis. Os conflitos, fracassos e acidentes são precisamente a demonstração da existência do trágico, na extensão da *praxis*, que necessita sempre da relação com o plano da moral.

Depois de analisada com profundidade a questão desta *pequena ética* de Ricoeur, uma ética em contacto com a moral, creio ser fundamental executar um questionamento sobre a importância

deste projeto. Afinal o que é que Ricoeur pretende precisamente com a sua *pequena ética*? A sua compreensão não será fundamental para o plano da política? No fundo, não estará este modelo ao serviço da procura de justiça? O critério de universalidade das normas suscita, muitas vezes, conflitos na sua aplicação à singularidade de cada caso. A *pequena ética*, ao compreender a importância da passagem da ética anterior pelo crivo da norma, permite precisamente reconhecer a importância de corresponder ao desejo de viver-bem com outros. Esta é agora uma ética enriquecida pelo norma e que pretende demonstrar como é fundamental para a norma deontológica, a manutenção de uma posição teleológica da ética. O pensamento de Ricoeur pretende precisamente explicar a importância da existência da ética como fundamento dos próprios sistemas normativos. A ética posterior e a sua visão teleológica pretendem auxiliar a visão moral deontológica, tendo a sabedoria prática o papel principal de encontrar um caminho equilibrado entre as duas, deliberando um juízo moral que se adegue à situação concreta. No plano político esta ideia parece ser particularmente importante, pois, na complexidade dos conflitos, a compreensão deste paradigma de *pequena ética* pode ser fundamental na tomada de decisão do agente político.

V. O Modelo Ético de Paul Ricoeur

A preocupação pelos valores éticos fundamentais do humano foi algo que na obra de Paul Ricoeur teve sempre principal destaque. Com efeito, estes valores orientam o agir humano e concretamente o agir de cada época. Os valores éticos, enquanto sedimentações de avaliações recebidas pela própria tradição que antecede cada sujeito, estruturam a capacidade criação de novas avaliações do sujeito capaz, abrindo a possibilidade de novas ordens de sentido no mundo. Para tal, os princípios éticos mereceram para este filósofo grande atenção, sendo a sua clarificação um dos motivos deste trabalho.

Para falar de ética em Ricoeur, será necessário atentar à sua herança, isto é, aos filósofos com quem ele preferiu dialogar sobre estes temas. Antes de falar do assunto que lhe permitiu desenvolver o seu modelo ético baseado na frase “viver-bem, com e para outros, através das instituições justas”³⁵, parece-me pertinente recorrer à etimologia dos termos ética e moral, isto porque “nada impõe na etimologia ou na história do emprego dos termos. Um vem do grego, o outro do latim; e os dois remetem à ideia intuitiva de costumes, com a dupla conotação, que iremos tentar decompor, do que é tido como bom e do que se impõe como obrigatório”³⁶. A compreensão da etimologia dos dois conceitos pode ajudar na compreensão dos dois símbolos de pensamento ético e moral a que Ricoeur recorre. A verdade é que não existe na história etimológica destes conceitos uma distinção muito vincada, os dois surgem ligados à própria ideia de costumes, mas com um duplo significado, um diz respeito ao bom e outro diz respeito ao obrigatório. Este autor acaba por definir o seu pensamento, afirmando que para ele a ética diz respeito aos pressupostos de uma vida concluída, a moral à articulação da visada ética em normas que pretendam alcançar a universalidade. Além disso, nos dois existe um constrangimento que liga os dois domínios, ou seja, a sua incompletude exige que os dois estejam unidos. Aprofundando a procura do significado dos dois termos, é possível concluir que a ética diz respeito à procura dos fundamentos das normas morais. A moral diz respeito à obrigação e interdição própria das normas que regulam o agir humano, no entanto, existe uma dificuldade precisamente em descobrir uma hierarquia entre os dois.

O modelo ternário de Ricoeur completo na relação entre ética, moral e política é o símbolo da ligação entre estes dois domínios. Ao domínio ético Ricoeur identifica a herança filosófica teleológica de Aristóteles; para o domínio moral é utilizada a herança deontológica de Immanuel Kant. Neste sentido, Ricoeur vem afirmar que reconhece “facilmente na distinção entre perspectiva e norma a oposição entre duas heranças, uma herança aristotélica, em que a ética é caracterizada pela sua perspectiva teleológica, e uma herança Kantiana, em que a moral é definida, portanto, por

³⁵ Ricoeur, *Lectures I*, 259: “Vivre bien, avec et pour l’autre, dans des institutions justes”.

³⁶ Ricoeur, *Soi-Même*, 200: “Rien dans l’étymologie ou dans l’histoire de l’emploi des termes ne l’impose. L’un vient du grec, l’autre du latin; et les deux renvoient à l’idée intuitive de *mœurs*, avec la double connotation que nous allons tenter de décomposer, de ce qui est *estimé bon* et de ce qui *s’impose* comme obligatoire”.

um ponto de vista deontológico”³⁷. A importância do surgimento do pensamento moral de Immanuel Kant reside precisamente em enquadrar racionalmente os princípios éticos fundamentais para que eles sejam válidos para todos os sujeitos. Os princípios éticos têm de passar pelo critério de universalidade das normas de forma a garantir a sua verificabilidade. O contributo de Kant e do seu pensamento é precisamente a passagem dos desejos éticos do plano teórico para o plano da razão prática, só assim podem estar disponíveis para todos os indivíduos. Assim, para existir ética será necessário existir sempre a relação com a moral, só desta forma é possível que o desejo ético de cada sujeito tenha repercussões para todos os outros indivíduos através da moral normativa. Contudo, não é só no outro que vive no face a face que estes princípios tem a sua aplicação, mas também ao outro que é distante e que partilha a mesma comunidade, a pertinência das instituições surge precisamente a partir deste ponto.

No sentido de se entender o modelo ético de Paul Ricoeur, creio que será necessário introduzir o pensamento de Aristóteles. A filosofia de Ricoeur é herdeira do modelo ético proposto pelo filósofo helénico. O modelo ético de Paul Ricoeur começa, desde logo, por um fundo teleológico, tal como o de Aristóteles. O *Telos* que a sua proposta ética tem define-se a partir de um sujeito que deseja viver-bem com outros. Desta forma, a ética, enquanto desejo particular de cada sujeito, torna-se impossível de dissociar da política, só neste último é que o desejo ético se cristaliza. O importante reside em entender como o indivíduo vive e se compreende no seio de uma sociedade; isto acontece porque a política é o lugar onde, através do agir de cada sujeito, é possível que cada um possa realizar o seu desejo ético. Um desejo ético que parte inicialmente de uma liberdade que se opõe neste nível a qualquer obrigação, ou seja, o “ponto de partida de uma ética que é, à primeira vista, oposto à ideia de lei, não pode encontrar-se a não ser na noção de liberdade”³⁸.

Compreender em Ricoeur a relação da política com a ética implica recorrer ao domínio que medeia esta relação, a moral. Com efeito, o papel da moral e da sua universalização é fundamental para a realização do desejo ético particular. A moral deontológica permite que o desejo ético de cada sujeito seja colocado ao nível da instituição e assim passe a ser válido para todos os sujeitos. Pretendo mostrar neste trabalho algo patente no pensamento de Ricoeur, que, para a ética se cumprir através da política, é necessário que exista um desejo de universalização, só possível através da moral. A ética sem a política é incompleta, para Aristóteles a própria ética é prefácio da política, uma ética que não tenha o seu lugar na política não se cumpre. Na verdade, o anterior exposto pode ser constatado, desde logo, porque a política é definida como o conjunto dos indivíduos que, em comunidade, orientam a sua ação para o viver-bem.

³⁷ Ricoeur, *Soi-Même*, 200: “On reconnaîtra aisément dans la distinction entre visée et norme l’opposition entre deux héritages, un héritage aristotélicien, où l’éthique est caractérisée par sa perspective *téléologique*, et un héritage kantien, où la morale est définie par le caractère d’obligation de la norme donc par un point de vue *déontologique*”.

³⁸ Ricoeur, Paul, “O Problema do Fundamento da Moral”, in: *Études Ricoeuriennes*, Vol. 2, n° 2, (2011), 129.

A herança ricoeuriana do modelo ético de Aristóteles exige que se faça referência à *poética* e à forma como ela suscita o questionamento. Este questionamento permite que o homem crie em si o desejo ético, na medida em que ele próprio questiona o sentido da verdade. Ora, como Aristóteles sempre reconheceu que, se a *poética* é *mimésis* da *praxis*, ela permite a execução de uma reflexão sobre o agir dos sujeitos. Ela é o momento em que através da interpretação dos símbolos presentes na poética da ação, o sujeito reflete sobre si e sobre uma cultura carregada de símbolos que é sua. Ao interpretar-se a si e ao conjunto das suas ações, o ser humano acaba por reconfigurar-se a si mesmo, alcançando algumas mudanças. As modificações só acontecem porque ele é constituído por uma capacidade poética que lhe permite criar novas ordens de significação no mundo. O reconhecimento e interpretação de si acaba por ser o momento ético por excelência, na medida em que ele repensa o seu agir em vista de uma vida boa. Ora, no pensamento de Ricoeur “a desproporção humana é o espaço de experiências de uma natureza que ainda não foi pensada, uma natureza mista, da ordem do físico e da ordem do meta, do fazer, da *poiesis*, mas *poiesis* que não é apenas poética mas moral, ética ao nível das instituições”³⁹. O sujeito interpreta os símbolos que o conduzem ao conhecimento de si e seus limites. A *poética* é o lugar do simbólico que permite a compreensão dos grandes conflitos e peripécias inerentes à condição humana, mas também a revigoração do contexto ético do seu leitor. Ora, os conflitos referidos são fundamentais para a ética e política, que tratam da condição empírica do existir. Neste sentido, só através deles é possível aceder à realidade concreta do humano e compreender como surge a necessidade da existência de instituições justas.

O grande problema suscitado pelo mal, que foi já sobejas vezes referido, é a questão ética e política por excelência. Este problema enquanto carregado de simbólico permite reconhecer a importância do discurso ético, poético e narrativo, o sujeito surge “numa história, marcada pelas obras, testemunhos e instituições, que se atesta o desejo ético de uma outra ordem, característico do existir”⁴⁰. O problema do mal abre, como já atestado, espaço para o surgimento do desejo de justiça, esta faz com que exista a necessidade da vontade ética do sujeito ser colocada ao nível da reflexão da moral normativa. Só assim é possível criar uma justiça acessível a todos e, por isso, universal. Sem dúvida, a justiça é a virtude que garante o equilíbrio entre todos os sujeitos. Ao nível da vontade ética, o conceito de justiça é que explicita o desejo do sujeito de viver uma vida boa com outros. O sujeito realiza realmente as suas capacidades com a ideia de justiça, visto que só esta concretiza o seu mais originário desejo ético. A justiça encontra-se numa relação interna com a ética e medeia a relação entre a ética e política, sendo que o cidadão só se concebe enquanto tal, na relação com as instituições políticas. Contudo, não parece demais destacar que aqui se trata da justiça enquanto virtude ética, ela apenas procura o sentido da justiça, não se trata ainda da moral deontológica, que procura a sua regra.

³⁹ Gaspar, *Bioética*, 79.

⁴⁰ Portocarrero, *Falibilidade*, 168.

O fundamental neste momento creio que será sempre definir a ética de Ricoeur, como tendo lugar no sujeito, esta inicia-se a partir do seu desejo em realizar-se. A frase chavão que este filósofo designa fundamental para entender todo o seu pensamento ético e político, “querer viver-bem com outros em instituições justas” pode ajudar a elucidar a sua forma de pensar. Nos seus textos Ricoeur apresenta a sua ética dizendo-nos: “definirei visada ética pelos três termos seguintes: visar a vida boa, com e para os outros, em instituições justas. Os três componentes da definição são igualmente importantes”⁴¹. Todavia, darei, para já, mais importância à primeira parte da frase, para que se possa compreender o seu modelo ético. Além disso, tentarei caracterizar da forma mais sucinta e correta alguns conceitos essenciais da proposta ética de Ricoeur.

Como já referido anteriormente, o mal está na origem do desejo ético de cada sujeito, sendo ele que cria dentro de cada um o desejo de viver-bem com outros. Desta forma, tendo presente de que todo o homem é um sujeito capaz, assente no seu agir, reconhece-se que, através da sua capacidade de ação, ele pode viver-bem com outros. O sujeito imputa-se como agente das suas ações, sejam elas boas ou más. No entanto, para Ricoeur estas ações surgem num certo nível de bondade e de ingenuidade original. Assim, identificando a possibilidade da presença do mal nas suas ações, o sujeito passa a ter como fim do seu agir a vida boa. Este ideal só é possível se ele se estimar a si, isto é, no sentido em que ele reconhece que necessita para se estimar a si da própria estima do outro. O estimar a si é já uma abertura do princípio ético fundamental de estima ao plano do outro, ao plano da moral, por isso, para se estimar a si o sujeito necessita de estimar o outro como a si mesmo. Por isso, este filósofo afirma que o “si implica um outro como um si mesmo, de modo que podemos dizer de alguém que ele se estima a si mesmo como um outro”⁴². O conceito de ipseidade adquire o seu lugar de destaque em *Soi-Même Comme un Autre* precisamente porque é ele que permite desenvolver a ideia da estima pelo outro. O sujeito é constituído por uma identidade *Ipse*, que se constrói em relação com o outro e com o mundo. A ipseidade é anterior à própria estima, ela permite que cada um reconheça que necessita para si da mediação do outro. A estima de si do âmbito da ética e o respeito de si do âmbito da moral são desde já, um produto da própria ipseidade de que o sujeito é constituído, “assim estima de si e respeito de si representarão conjuntamente os estádios mais avançados do crescimento que é ao mesmo tempo um desdobramento da ipseidade”⁴³. A ipseidade constituinte do homem é a confirmação de que a identidade do sujeito é construída a partir da relação de um outro que me é próximo. Ela fundamenta o poder fazer do homem, o seu desejo de esforço e de realização, abrindo-se assim o homem ao mundo e ao outro. Ao estimar-se a si o indivíduo estima o outro, o “si” da estima é a demonstração de um outro que habita já em mim, obrigando a que eu me estime a mim mesmo

⁴¹ Ricoeur, *Lectures I*, 257: Je définirai la visée éthique par les trois termes suivants: *visée de la vie bonne, avec et pour les autres, dans des institutions justes*. Les trois composantes de la définition sont également importantes”.

⁴² Ricoeur, *Lectures I*, 258: “Dire *soi* n’est pas dire *moi*. *Soi* implique l’autre que soi, afin que l’on puisse dire de quelqu’un qu’il s’estime soi-même comme un autre”.

⁴³ Paul. Ricoeur, *Soi-Même*, 201: “Ainsi, estime de soi, et respect de soi représenteront conjointement les stades les plus avancés de cette croissance qui est en même temps un dépli de l’ipséité”.

como um outro. No entanto, o conceito de solicitude é aquele que garante a possibilidade real de uma estima de si, ele concretiza o desdobramento do conceito de estima mantendo a sua abertura ao outro e a si mesmo. A partir daqui cria-se uma ideia de reciprocidade entre todos os sujeitos. A estima de si é um dos momentos éticos na medida em que o indivíduo se encontra num processo reflexivo sobre o seu agir, perfilhando-se como o agente criador das suas ações. Nem sempre este ideal de solicitude se cumpre, o sujeito pode abrir-se ou não ao outro, daí a necessidade do plano da moral e do seu conceito de respeito. Pela norma do plano moral o sujeito acaba por ser obrigado a respeitar o outro, a importância da moral constata-se, desde logo, no exemplo referido.

Nasce entre cada sujeito uma relação de estima mútua, assente num modelo de fidelidade, em que se espera que cada um estime o outro. O sujeito não pode viver de forma independente sem a relação com o outro. A estima de si é um conceito que diz respeito ao lado ético, sendo importante para compreender o que faz surgir esse desejo ético. A estima de si potencia o brotar da ideia de justiça, isto porque na medida em que o sujeito se estima e exige justiça para si, também exige justiça para outros. Na verdade, só assim ele alcança o ideal de uma vida boa com outros, princípio fundamental do modelo ético de Paul Ricoeur.

A virtude da justiça, que terá mais tarde a sua aplicação através da moral, torna-se no valor que permite decifrar se uma ação é justa ou não. O plano da virtude da justiça é assim o plano da individualidade, do agir de cada um. Este é então, de uma forma mais profunda, o espaço da liberdade, que se orienta para a vida boa. O fundo ético particular deve ser testado mais tarde pelas normas morais universais. O sentido da justiça está do lado da ética, sendo a justiça a virtude fundamental que a caracteriza, à moral deontológica interessa apenas a regra da justiça.

A solicitude encontra-se do lado do desejo ético e diz respeito ao próprio agir do sujeito, exigindo-se que cada sujeito se demonstre ou não de forma solícita para com o outro, só assim é possível viver em comunidade. A sua abertura ao outro de forma solícita é que vem garantir que o sujeito se construa a si; o outro tem um lugar fundamental na construção e convivência em comunidade de cada sujeito, esta convivência exige uma presença solícita de cada um. Para o pensamento de Ricoeur o pior dos males que se pode cometer é precisamente sobre o outro semelhante. A existência do outro tem um papel elementar na filosofia deste autor, na medida em que cada sujeito vive numa relação de mediação consigo mesmo através de um outro que é idêntico a mim.

No seu texto *Soi-Même Comme un Autre* o filósofo Paul Ricoeur concebe o seu modelo ético a partir de dois eixos fundamentais. No primeiro eixo, ele compreende o sujeito como uma relação dialógica entre o “eu”, o outro e a instituição, que serve como mediadora das relações entre todos os sujeitos. Um segundo eixo diz respeito à relação que a ética e a moral têm com o próprio sujeito, definindo-se a relação entre as duas, desde logo, pelo lugar anterior da visada ética. O sujeito enquanto agente compreende, a partir destes dois eixos acima referidos, a importância do bom, do justo e do obrigatório. De facto, é necessário destacar primeiramente a relevância que o desejo ético do sujeito tem na procura de uma vida boa, depois de tudo isso, surge uma procura para que

esse desejo ético seja válido para todos os outros que compõem a sociedade. Para tal os princípios ou as máximas da moralidade e o seu critério de universalidade podem ser importantes. Com efeito, o critério que garante a validade desses princípios e a sua aceitação por todos é o critério de universalidade. Não existe assim, para este filósofo, uma distinção entre o plano teleológico e deontológico; os dois estão ao serviço do desejo de viver-bem com outros. No entanto, há que destacar a anterioridade do plano ético face ao plano moral e ao mesmo tempo a passagem do primeiro plano pelo segundo.

A partir daqui ganha relevo o terceiro nível deste segundo eixo, a sabedoria prática, o plano da distribuição da justiça. A sabedoria prática, herdeira da *phronesis* de Aristóteles e da prudência dos latinos, tenta chegar à decisão através do equilíbrio destes dois níveis. Este é o contexto do juiz que tenta aceder ao cerne das relações existentes no primeiro eixo, entre o sujeito e a instituição. Este é também o lugar da política, na sua decisão e agir, onde a sabedoria prática adquire especial importância. O político encontra-se neste âmbito para alcançar uma decisão que supere os conflitos e que atente ao nível ético e moral. A decisão da sabedoria prática vem em auxílio da própria construção narrativa do sujeito, enquanto forma de superar os antagonismos. A política é o lugar onde se encontra depositada a esperança de cada sujeito de viver-bem com outros. Ela torna-se num dos fundamentos da ética, na medida que tal como Aristóteles no falava ela tem em vista a concretização do bem comum. Só através dela os sonhos e aspirações do sujeito podem encontrar o seu lugar.

Para o pensador helénico, a felicidade que é o destino final do desejo ético, só é possível alcançar no âmbito da sociedade. A virtude da justiça, como caminho para a casa comum, é precisamente o modo de alcançar esta satisfação. Se a política permite a interação humana nas instituições, a grande preocupação da política deve ser precisamente a virtude da justiça. No plano teleológico da ética, a virtude da justiça tem em vista a vida boa, contudo, depois de feita a transição desta virtude para o lado deontológico da moral, ela preocupa-se apenas com a legalidade. Quanto ao terceiro plano do pensamento ético e político de Ricoeur, o da sabedoria prática, a decisão justa terminaria na equidade, uma equidade que distribui todos os bens na sociedade de forma igualitária, atentando às diferenças de cada um.

A ética tem sempre o seu lugar primordial na relação com a justiça, contudo, será necessário que este desejo ético particular seja colocado sobre a análise deontológica para se transformar num desejo ético universal. Penso que depois de todo o exposto importa produzir um questionamento que permita compreender o porquê da importância da visão ética de Ricoeur. Há algumas questões a colocar e que têm a sua pertinência para o âmbito da filosofia prática. De que forma pode ajudar dias de hoje esta proposta ética? Será pertinente voltar a reler a proposta de Ricoeur de forma a criar um paradigma político que seja capaz de superar os conflitos que a política enfrenta hoje? Numa altura em que a modernidade questiona as debilidades do liberalismo e neoliberalismo, não será importante recuperar estas raízes éticas?

A verdade é que esta proposta que Ricoeur nos coloca é muitas vezes apelidada de um pouco idealista. No entanto, ela parece ser uma base fundamental para construir um entendimento que abra a possibilidade de cada homem poder viver-bem com outros. A meu ver, este modelo de ética, se for bem compreendido, pode auxiliar na superação dos grandes problemas políticos que surgem na modernidade. Atualmente reconhece-se que, apesar de a humanidade ter dado uma grande salto quantitativo, ainda persistem as grandes dissimetrias entre os povos.

A política deve ter uma palavra a dizer na superação das diferenças entre os cidadãos, na medida em que ela distribui aquilo que coloca todos no mesmo patamar, o sentimento de justiça. Contudo, ela parece ser insuficiente para superar os conflitos modernos, será talvez por ela ter adaptado para si critérios mais tecnocratas? A própria submissão do poder político ao poder financeiro diminui ainda mais a sua ação, estes problemas potenciam o fosso entre os políticos e aqueles que eles representam. Parece surgir a ideia de que através da importância dos critérios financeiros o mundo esqueceu a política e as pessoas, esta é uma questão para mim fundamental e motor deste meu trabalho. Na atualidade, fará ainda sentido falar de ética e de política? Penso que esta discussão é elementar, na medida em que as duas se relacionam uma com a outra, sendo através da última possível superar as desigualdades e realizar o desejo de viver-bem com outros. A recuperação do fundamento dos valores éticos deve ser importante, na medida em que são eles os orientadores da ação de cada homem. Além disso, depois de passados pelo crivo da moral, eles adquirem grande relevo normativo na delimitação do agir político. É necessário voltar a encontrar verdadeiros políticos que sejam capazes de, através do seu agir, corresponder aos desejos éticos dos cidadãos. Quanto à questão moral irei dar, mais tarde, destaque nos capítulos seguintes.

Para terminar, penso que é importante concentrar a atenção na proposta de Ricoeur sobre a ética. Penso que este modelo, herdeiro de Aristóteles, pode ainda ter a sua aplicação ao nível da filosofia prática. Qualquer reflexão sobre ética e política nunca estará completa sem a proposta de Ricoeur. É preciso reabilitar a ética, só através dela será possível encontrar a solução para os problemas que a política moderna enfrenta atualmente. A ética não é distinta da política, as duas fazem-se a partir das capacidades de cada indivíduo, a política sem ética não é possível. Os cidadãos devem poder cumprir o seu desejo ético de viverem felizes e reconhecidos em instituições justas, a filosofia ricoeuriana pretende alertar para isso mesmo. Sabe-se hoje que um dos problemas concretos de que as instituições são acusadas é precisamente a falta de compreensão em relação aos cidadãos. As instituições são aquilo que Ricoeur designa como as estruturas de reconhecimento, contudo, o que fazer quando o desejo ético de cada cidadão se cumpre e a instituição não o reconhece, falhando com as suas obrigações? Na verdade, este é um desafio que o pensamento de Ricoeur nos coloca, nos próximos capítulos tentarei esclarecer estas questões mais ligadas com a moral, sistemas normativos e instituições. A própria alteração da designação de cada indivíduo a partir daqui, mais como cidadão do que como sujeito, faz parte da passagem para o plano da moral “e é nesta última que é preciso fazer entrar o projeto do reconhecimento do *meu* e do *teu*, que é

segundo Kant, a própria base do direito”⁴⁴. O plano de um sujeito em relação com outros no âmbito da sociedade, os textos de Ricoeur reconhecem esta diferença e importa agora falar da relação do cidadão com outros, relação mediada pelo âmbito da moral normativa.

Creio que é chegada a altura de proceder ao questionamento sobre a importância do pensamento ético de Ricoeur e o esclarecimento que ele garante. Será ainda importante falar de ética? Qual a importância da relação da ética com a política? Que contributos fundamentais tem o pensamento de Ricoeur para a ética? Será possível criar um sistema normativo universal sem atentar à importância do desejo ético particular e originário? A visão ética é cada vez mais fundamental para resolver os problemas que as sociedades modernas introduziram. O desejo ético de Ricoeur, definido como viver-bem em conjunto com outros em instituições justas, pretende chamar à atenção disso mesmo. A ética enquanto desejo mais primitivo, desejo de realização com outros através da justiça, deve ser considerada como basilar. A sua relação com a política deve ser reconhecida, se o desejo ético surge como vontade do sujeito em viver-bem, a política é o lugar onde esse desejo encontra a sua realização. O desejo ético teleológico que é apresentado por Ricoeur através do pensamento de Aristóteles necessita sempre de ser complementado pela relação com a moral deontológica que Kant propõe. A meu ver, este é um dos grandes contributos do modelo de *pequena ética* de Ricoeur, a importância da mediação do plano da ética com a moral. Aqui está presente a relação do pensamento Aristóteles, do seu quase-formalismo, com o já completo formalismo da moral deontológica de Kant. Os dois planos necessitam da sua relação, no entanto, os sistemas normativos não podem jamais fugir ao contributo originário da ética e do seu pendore teleológico de viver-bem e de forma justa no seio da sociedade. Esta é uma crítica que Ricoeur estabelece, na medida em que o formalismo que as normas carregam consigo tendem a esquecer o desejo ético como fundamento da sua construção.

⁴⁴ Ricoeur, *A Crítica*, 102.

VI. A Herança Moral de Ricoeur

No seguimento dos capítulos anteriores desta dissertação, creio que é chegado o momento de analisar a herança moral de Paul Ricoeur. Como já algumas vezes foi referido, quando este autor reflete sobre uma temática, opta por uma herança com que pretende dialogar no sentido de construir o seu modelo de pensamento. A fórmula deste paradigma dialogante com perspectivas anteriores torna-se bastante enriquecedora para Ricoeur. Assim, um dos autores de que Ricoeur é herdeiro ao nível moral, umas vezes concordando, outras discordando, é Immanuel Kant. Neste capítulo irei demonstrar como Ricoeur define a moral e quais as críticas que ele estabelece relativamente ao filósofo Alemão.

A filosofia moral de Aristóteles é também uma das heranças que orientam o pensamento de Ricoeur, no entanto, este modelo torna-se incompleto, a moral aristotélica é vista mais como uma virtude do que à maneira de Kant, como norma. A virtude da moral exige prudência nas ações; o que Aristóteles pretende é a colocação de um modelo racional sobre as emoções e paixões de forma a garantir o seu equilíbrio. Visa-se um meio-termo, uma mediação entre as emoções e o agir; o uso deste equilíbrio está ao serviço das decisões do sujeito, podendo constatar-se a ponderação e a prudência no plano do agir. Contudo, este modelo de Aristóteles não é suficiente, pois existe a violência e o mal que necessitam da norma moral como força balizadora do agir humano. A moral de Aristóteles surge aos olhos de Ricoeur como incompleta, isto é, necessita da regulação dos sistemas normativos que o pensamento de Kant vem mais tarde introduzir. Este reconhecimento da incompletude do pensamento de Aristóteles por parte de Ricoeur obriga-o a cruzar Aristóteles com Kant, pois aquilo que faltou ao filósofo helénico foi não ter alcançado a importância do formalismo. No entanto, Ricoeur lembra-nos que o que está na origem da ética é, na senda de Aristóteles, o nível do desejo que ordena a totalidade do campo prático, por outras palavras, a dialética do agir e o facto de haver coisas que é preciso fazer melhor do que outras. A ética de Aristóteles reconhece que o homem é constituído por desejo e esforço para alcançar a sua realização, no entanto, faltou-lhe a compreensão de passar este desejo do plano teórico para a vida real. Aristóteles deu voz a algo muito importante que é esquecido por Kant: a capacidade de preferir e de agir segundo essa preferência. O pensamento de Kant através do formalismo das máximas acaba por não reconhecer a capacidade de iniciativa do indivíduo. É em Aristóteles, diz-nos Ricoeur, “que encontramos um discurso estruturado sobre a *praxis* que faz cruelmente falta em Kant. Tudo repousa no conceito de *prohairesis*, na capacidade de preferência razoável”⁴⁵.

Ora, o que é procedente do pensamento de Aristóteles, merecendo ser destacado é, de facto, a importância da *praxis*. Daí que Ricoeur também nos diga que é em Aristóteles que encontra os lineamentos mais bem desenhados da ética e que “não renuncia à ideia de encontrar um

⁴⁵ Ricoeur, *Le Juste II*, 59-60 : "C'est chez lui qu'on trouve un discours structuré sur la *praxis* qui fait cruellement défaut chez Kant. Tout repose sur le concept de *prohairesis* capacité de préférence raisonnable".

equivalente seu em Kant”⁴⁶. Para compreender a perspectiva ética de Ricoeur é impossível não reconhecer que esta não se encontra isolada, surge sempre em relação com a moral, “assim se situa Ricoeur perante as duas grandes tradições éticas do Ocidente, a teleológica, de raiz aristotélica e a deontológica de raiz kantiana, procurando relacioná-las intimamente, uma vez que considera que nenhuma das duas é capaz de fundar uma ética no verdadeiro sentido do termo. Cada uma desenvolve aspetos distintos da filosofia prática e o que é hoje fundamental é descobrir o parentesco subterrâneo entre as duas posições em si mesmas limitadas”⁴⁷. Esta filosofia diz respeito ao plano em que o desejo ético particular se encontra com a universalização da norma. O plano moral ou do mal cometido, tal como este autor o pensa, deve colocar a preferência sob a regra da justiça. A virtude da justiça, como era reconhecida no plano da ética, passa agora pelo crivo da moral, transformando-se em regra. A norma pretende que o desejo ético do sujeito de viver-bem se converta num viver-bem consigo e com outros, desta forma o desejo ético que era até então particular a cada sujeito transforma-se pela regra, num desejo universal. Enquanto no plano ético o objetivo é a vida boa, no plano da moral o que se procura é o bem comum, um viver-bem com outros. A procura do bem comum está, desde logo, presente nas máximas do imperativo categórico de Kant. Todavia, este bem comum aparece, ao mesmo tempo, ligado a um dever que obriga a respeitar essas máximas. As máximas morais de que Kant nos fala devem dar lugar à lei que, através da universalidade, orienta todo o agir do sujeito. Cada sujeito, para encontrar o caminho da sua liberdade necessita, segundo a moral Kantiana, de respeitar estas máximas. O respeito pelas máximas conduz o sujeito a alcançar a sua liberdade, o sujeito transforma-se assim em auto-legislador das leis às quais ele se submete. Segundo Ricoeur “a moral da obrigação pode ser caracterizada por uma estratégia progressiva de distanciamento, de depuração e exclusão no fim da qual a vontade boa sem restrição é igual à vontade auto-legisladora, de acordo com o supremo princípio da autonomia”⁴⁸. Só assim o indivíduo estará no caminho da boa vontade, isto é, da beatitude. O modelo de liberdade que Immanuel Kant nos fala só é possível através da obrigação, este é um modelo de liberdade condicionada pelo respeito à lei. A lei moral para Kant acaba por ser constituinte do próprio indivíduo, a sua existência é concreta e fundamental para o homem. O anteriormente referido é confirmado por uma das frases mais enigmáticas deste autor, “duas coisas me enchem o espírito de admiração e de reverência sempre nova e crescente, quanto mais frequente e longamente o pensamento nelas se detém: O céu estrelado acima de mim e a lei moral dentro de mim”⁴⁹.

O pendor de obrigação que este sistema moral de Kant introduz suporta consigo uma característica que o distingue precisamente do plano da ética. Se na ética um dos motores fundamentais seria a estima de si, no plano moral ela é substituída pelo respeito à lei. O respeito

⁴⁶ Ricoeur, *Le Juste II*, 61 : "je ne renonce pas à l'idée d'en trouver un équivalent jusque chez Kant lui-même".

⁴⁷ Portocarrero, *Ética*, 660.

⁴⁸ Portocarrero, *Ética*, 661.

⁴⁹ Immanuel Kant, *Crítica da Razão Prática*, (Porto: Edições 70, 2008), 393.

pela regra moral é precisamente o respeito pelo outro, se o plano da ética é o plano do agente, o plano da moral é o plano do outro que exige o nosso apreço. O respeito pelo outro e pela sua identidade é algo que adquire notoriedade no pensamento de Kant, como é possível constatar na sua segunda fórmula do imperativo categórico “age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio”⁵⁰ Ora, é precisamente no respeito pela lei e pelo outro que cada indivíduo pode alcançar a sua autonomia; na filosofia kantiana é aqui que se encontra a distinção do sujeito em relação ao reino dos objetos. No respeito pelas máximas o indivíduo diferencia-se de todas as outras coisas, demonstrando o uso da sua liberdade. A sua ação deve ser concordante com as leis morais, o pensamento de Ricoeur reconhece que o plano da ação se encontra mais próximo do plano moral, este é o lugar do sujeito enquanto agente. A filosofia de Ricoeur vem confirmar o mal cometido como patamar da moral. Se o mal, na sua experiência de contraste, faz surgir o princípio ético de justiça, é possível compreender que é necessário um modelo normativo universalizante que demonstre esse mal cometido, isto porque “o mal é uma categoria da ação e da ética e não da teoria”⁵¹. O mal cometido exige a moral, uma moral normativa da interdição que auxilie o sujeito no seu agir, deste modo “face a estas múltiplas figuras do mal, a moral exprime-se pela via da interdição: Tu não matarás. Tu não mentirás, etc. A moral, neste sentido, é a figura que reveste a solicitude face à violência e à ameaça de violência”⁵².

Todavia, penso ser necessário voltar um pouco atrás nesta reflexão e referir a novamente o conceito optativo de vida boa, antagonizá-lo com o conceito de obrigatório, pois só aqui se compreende a distinção entre o plano ético e o moral. Apesar de ser necessário efetuar a sua distinção no sentido de os interpretar, não é demais reconhecer que os dois planos vivem em relação. Se a ética diz respeito às ações vistas sobre o prisma do bem, a moral diz respeito às obrigações e interdições que se prendem com o critério de universalidade na norma. A universalidade diz respeito a um contrato que os sujeitos estabeleceram entre si para garantir a convivência saudável entre todos. O desejo ético particular tem de passar pelo cunho da universalidade, visto que este é o critério que garante que o desejo ético se torne válido para todos os indivíduos. A racionalidade está ligada à universalidade, esta é a exigência que garante que a relação da vontade ética com a moral. O desejo ético necessita de passar do plano teórico, individual de cada sujeito, para o plano prático, este é o lugar em que ele fica ao dispor de todos os cidadãos. O conceito que permite essa passagem do plano teórico ao prático é o desejo de racionalidade, há uma necessidade de converter racionalmente esse desejo ético particular em universal para que esteja ao serviço de todos. A partir desta ideia o filósofo irá criar o seu modelo

⁵⁰ Immanuel Kant, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. de Paulo Quintela, (Porto: Porto Editora, 2004), 66.

⁵¹ Paul Ricoeur, *Le Scandale Du Mal*, (Paris: Éditions Esprit, 1988), 107: “Le début de la réponse me paraît être celui-ci: pour une telle pensée le mal est une catégorie de l’action et non de la théorie”.

⁵² Ricoeur, *Lectures I*, 262: “Face à ces multiples figures du mal, la morale s’exprime par des interdictions: «Tu ne tueras pas», «Tu ne mentiras pas», etc. *La morale, en ce sens, esta la figure que revêt la solicitude face à la violence et à la menace de la violence*”.

do formalismo das normas, brotado dessa necessidade de universalidade. A moral é o plano do deontológico, sendo o seu motor o conceito de dever, pois “à ideia de universalidade está ligada à ideia de constrangimento, própria do dever, devido às limitações que caracterizam um vontade finita.”⁵³.

A meu ver, creio ser altura de reintroduzir as três teses que Ricoeur apresenta como fundamentais para a compreensão da relação entre o plano da ética e da moral. A compreensão da profundidade do pensamento político de Ricoeur não estará completa sem a assimilação dos três planos que irei demonstrar. Em primeiro lugar, há que compreender a primazia da ética sobre a moral, enquanto desejo originário de viver-bem e de concretização de cada indivíduo. No entanto, o viver-bem implica já a necessidade de uma abertura ao outro, nenhum sujeito consegue realizar-se sozinho, por isso, o projeto de viver-bem passa a um viver-bem com e para outros. Deste modo, abre-se o caminho para a segunda tese de Ricoeur, intimamente conectada com o plano da moral. Em segundo lugar, o filósofo introduz a importância da passagem da visada ética sobre o crivo da moral. Qual será o fundamento deste exercício? A necessidade de que o desejo originário particular, do âmbito da liberdade de cada indivíduo, encontre um caminho para estar ao serviço de todos. Esta realização só é possível através da relação com o outro, neste sentido, nasce a exigência de que o desejo ético particular passe sobre o crivo da moral para que se torne universal. Só através dos princípios éticos será possível criar normas morais que permitam o respeito e o equilíbrio das relações entre os indivíduos. Em terceiro lugar, Ricoeur apresenta o plano final do seu modelo ético, a sabedoria prática. Este patamar aparece como lugar onde os conflitos que, muitas vezes, estão associados à simples aplicação das normas morais perante a singularidade de cada caso, encontram a sua resolução. Sem dúvida, este é o lugar, por exemplo, do juiz que ante o caso concreto tem encontrar um equilíbrio entre o formalismo das normas jurídicas e as especificidades de cada caso. Ela é o recurso para ultrapassar os problemas que surgem da aplicação rígida e obrigatória da regra da justiça. A justiça entendida já não como uma virtude, mas como um produto da regra instituída que permite suprimir o desrespeito pelas normas. Um nível a atingir na aplicação das normas que restabelecem a normalidade nos conflitos. Assim, a sabedoria prática consiste em “inventar as condutas que melhor vão satisfazer a exceção que a solicitude exige, traíndo ao mesmo tempo o menos possível a regra”⁵⁴. Assim, tudo o que foi exposto consiste naquilo que Ricoeur considera como o seu modelo de *pequena ética*.

No seguimento do parágrafo anterior, acredito que é chegado o momento de fazer referência à crítica que Ricoeur faz a Kant, relativa ao formalismo. A crítica de Ricoeur surge da constatação dos conflitos que a aplicação das normas morais pode criar. Deste modo, apesar de Ricoeur reconhecer que a moral Kantiana é de extrema importância, como lugar de compreensão dos limites do agir humano, para este filósofo, o exacerbado formalismo que surge a partir das

⁵³ Portocarrero, *Ética*, 661.

⁵⁴ Ricoeur, *Soi-Même*, 312: “La sagesse pratique consiste à inventer les conduites qui satisferont les plus à l’exception que demande la solicitude en trahissant le moins possible la règle”.

normas morais parece ser a fonte dos conflitos. O pensamento de Ricoeur pretende ser a crítica ao formalismo Kantiano, modelo que apenas pretende garantir a universalidade das normas. No entanto, para Ricoeur, a sua aplicação geral aos casos parece não atentar às características de cada indivíduo ou de cada caso, por vezes, os sistemas normativos morais parecem criar mais conflitos do que superá-los. O receio de Ricoeur reside precisamente no facto do formalismo e a sua aplicação cega poder criar mais vítimas. A sabedoria prática ou o terceiro nível da tese de Ricoeur apresenta-se já como uma tentativa de analisar com prudência a singularidade de cada caso, só assim é possível alcançar o ideal de justiça para todos. Ora, em Ricoeur “o recurso à sabedoria prática, próxima do que Aristóteles designava por *phronesis* (que se traduz por prudência), e de que a Ética a Nicómaco diz que ela é na ordem prática o que a sensação singular é na ordem teórica. É exatamente este o caso com o juízo moral em situação.”⁵⁵

A passagem da visada ética sob o crivo da norma pretende fortalecer os próprios princípios da moral e auxiliar a suprimir os conflitos que surgem das próprias normas deontológicas aplicadas ao caso concreto. A ética já enriquecida pelo peso moral normativa permite auxiliar na resolução das discórdias que derivam do formalismo das normas. É entre a obrigação e o formalismo que Ricoeur introduz a terceira parte do seu pensamento relativa à sabedoria prática. O sistema normativo de Kant assenta num modelo de racionalidade, contudo, existe já no seu processo ético uma racionalidade originária que brota do desejo dos sujeitos em viver-bem. A universalidade dos sistemas normativos é garantida por esta racionalidade, pois “a passagem pela norma está efetivamente ligada à exigência de racionalidade que, interferindo ou entrecruzando-se com a visão da vida boa, se faz ou se torna razão prática”⁵⁶. Deste modo, a racionalidade é parceira da universalidade no objetivo de garantir que o desejo ético passe do plano teórico para o plano prático. A necessidade de universalidade das leis é compreendida pela procura de pendor racional das normas. Neste sentido, demonstra-se a íntima relação entre a ética e a moral. A universalidade da norma moral Kantiana não pode ser compreendida como simples formalismo, ela apenas define os pressupostos a que as máximas da ação devem ser submetidas para encontrar a sua validade. A crítica de Ricoeur ao formalismo apenas reside na aplicação cega das normas morais, para o autor a ética deve estar sempre em equilíbrio com a moral normativa de forma a encontrar um equilíbrio na sua aplicação. As máximas anteriormente referidas são universais, valem para todos os homens, por isso, surge a partir daqui uma certa ideia de intransigência no pensamento de Kant. Ora, é por aqui que o próprio Ricoeur estabelece a sua crítica, isto porque, as máximas e o seu formalismo parecem não ter a capacidade de se adaptar à singularidade de cada situação.

A posição formalista do pensamento Kantiano parece trazer consigo, talvez herdeira de posturas mais teológicas, uma certa proibição do prazer e da felicidade, que norteavam a ética

⁵⁵ Ricoeur, *Lectures I*, 267: “le recours à la sagesse pratique proche de celle qu’Aristote désignait du terme de *phronesis* (que l’on a traduit par «prudence»), dont l’Éthique à Nicomaque dit qu’elle est dans l’ordre pratique ce qu’est la sensation singulière dans l’ordre théorique. C’est exactement le cas avec le jugement moral en situation”.

⁵⁶ Ricoeur, *Lectures I*, 260: “La passage par la norme est en effet lié à l’exigence de rationalité qui, en interférant avec la visée de la vie bonne, se fait *raison pratique*”.

aristotélica. A proibição relativa a estes conceitos surge anexada a um pendor empírico, surgido do modelo transcendental Kantiano. A ideia de autonomia já anteriormente referida ganha a partir daqui especial relevo, a autonomia do sujeito é conseguida pela recusa às paixões, aos desejos e alegrias pessoais, tudo para que se alcance uma universalidade. Se na moral aristotélica existia um exercício da racionalidade para equilibrar as paixões, a moral Kantiana introduz uma simples proibição. O pensamento moral de Aristóteles é bastante diferente da moral Kantiana, se num modelo o indivíduo exercita a sua racionalidade para suprimir equilibradamente as paixões, no modelo Kantiano ele tem o dever de negar as inclinações como forma de alcançar a sua autonomia, o filósofo Alemão diz-nos: “observamos de facto que, quanto mais uma razão cultivada se consagra ao gozo da vida e da felicidade, tanto mais o homem se afasta do verdadeiro contentamento”⁵⁷. O sujeito torna-se assim como autónomo e legislador de si mesmo, alcançando a verdade na aplicação do devido sobre o desejo ético particular de uma vida boa. Desta forma, a submissão do sujeito aos imperativos garante a sua autonomia e liberdade, ele transforma-se de forma autónoma, no autor da lei à qual ele próprio se submete. No entanto, as regras morais transportam consigo um vazio relativo ao âmbito particular, muito devido ao formalismo e ao desejo de universalidade, este é um problema que Ricoeur prestou particular atenção.

Na verdade, consciente do vazio do formalismo presente no primeiro princípio do seu imperativo moral, Kant introduz a segunda fórmula já anteriormente citada. A inserção da ideia de humanidade permite rebater o formalismo inerente à construção das normas morais. Esta regra tem precisamente a mesma função no plano moral que o conceito de solicitude tem no plano ético. Deste modo, a segunda fórmula do imperativo categórico coloca o respeito da normatividade, a par da solicitude. A ideia presente na segunda fórmula deduzida do imperativo categórico, relativa à compreensão da pessoa como fim em si mesma pretende superar a presença do formalismo na primeira fórmula, reconhecida como “age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal”⁵⁸. É neste patamar que o respeito inerente à moral se cruza com a solicitude da ética. No entanto, o que é que para Ricoeur obriga ao cruzamento ou a passagem do plano ético pela moral? Para Ricoeur o problema da violência pode estar ligado, desde logo, à simples aplicação do formalismo da lei, aqui reside uma das fontes da sua indagação filosófica. A violência é o problema latente no seu pensamento, mais à frente neste trabalho terei a oportunidade de explorar o momento em que a violência aparece anexada ao poder político. Sem dúvida, o modelo de *pequena ética* pode ser fundamental para compreender os problemas relativos ao uso da violência. O filósofo Immanuel Kant cria a segunda fórmula precisamente para superar a violência, terminar com a exploração do homem pelo homem e garantir um lugar igualitário nas relações entre os sujeitos. A moral kantiana deseja garantir a interação entre os sujeitos, as regras morais assim o pretendem, na medida em que obrigam ao seu relacionamento, mesmo quando não

⁵⁷ Kant, *Fundamentação*, 33.

⁵⁸ Kant, *Fundamentação*, 59.

é de sua vontade. A partir do anteriormente referido é possível compreender como a moral nasce como complemento da própria ética. A ética não compreende que, por vezes, os indivíduos não pretendem relacionar-se, as normas surgem como forma de garantir que a interação se realize no seio da sociedade.

As máximas do imperativo categórico servem como bases normativas para garantir a relação de forma igualitária entre todos os cidadãos, o pensamento de Kant pretende acabar com as dissimetrias entre todos os homens, isto é, acabar com o uso de poder de um homem sobre o outro. Todavia, não é possível esconder que o que está na base dos grandes conflitos entre os indivíduos é precisamente esta dissimetria. A desigualdade entre os homens sempre existiu, há inclusive uma espécie de dissimetria originária que caracteriza cada sujeito, as máximas universais kantianas pretendem equilibrar essas diferenças, garantindo que, no seio da sociedade, todos se encontram em patamares igualitários de direitos. Quanto a tudo isto Ricoeur diz-nos: “o exame deve incidir não somente sobre a necessidade de uma mediação, a que podemos chamar de mediação do outro em geral, mas também sobre a de um desdobramento da própria alteridade, em alteridade interpessoal e alteridade institucional”⁵⁹. Os grandes conflitos que se encontram plasmados na História da humanidade resultam precisamente do uso do poder de uns sobre outros. As normas morais são a interdição às múltiplas formas de mal, elas encontram-se precisamente no plano do mal cometido, por isso, “só a relação com um terceiro, situada no plano de fundo da relação com o tu, confere uma base à mediação institucional requerida pela constituição de um sujeito real de direito, que o mesmo é dizer, de um cidadão”⁶⁰. A moral caracteriza-se pelas interdições, sendo resposta a toda e qualquer forma de mal. Com efeito, ela parece ser uma herdeira secularizada das regras de nível teológico, o seu imperativo categórico encontra as suas raízes na designada “Regra de Ouro” (Mateus 7,12). A “Regra de Ouro” pretende que cada um trate o seu semelhante como desejaria que o tratassem a si. A regra demonstra já um certo pendor de autonomia e liberdade no agir do sujeito, este tem a possibilidade de escolher tratar o seu semelhante de forma condigna. Contudo, não é só a autonomia que esta regra garante, a meu ver ela demonstra também o conceito de estima que estava presente no plano ético na medida em que cada indivíduo deve tratar o seu semelhante com a mesma estima com que se trata a si.

A análise do pensamento de Ricoeur relativamente à moral não estaria completa sem explicar quais são os motivos que o conduzem ao desenvolvimento da virtude da justiça e à passagem do plano ético pela moral. A verdade é que esta transição da virtude da justiça do plano ético para o plano moral, foi já preparada por Aristóteles. O pensamento deste filósofo helénico é já um quase formalismo da virtude da justiça que não se completou. Se Aristóteles representa a preparação para o formalismo, também Kant não o conseguiu completar. Este formalismo encontra a sua plenitude no pensamento de John Rawls, grande pensador do direito moderno e autor da

⁵⁹ Ricoeur, *O Justo*, 29.

⁶⁰ Ricoeur, *O Justo*, 29.

obra a *A Theory Of Justice*. De facto, o seu modelo de justiça processual é a evolução final do formalismo, pode afirmar-se que o autor pretende unificar os princípios deontológicos da moral kantiana com o seu modelo de contratualismo, introduzindo o seu pensamento sobre a justiça distributiva. Segundo Ricoeur “a formalização da ideia de justiça fica completa num autor como J. Rawls que, em *Teoria da Justiça*, defendendo uma conjunção entre o ponto de vista deontológico, de origem kantiana, e a tradição contratualista, que oferece como justificação para os princípios da justiça o quadro de uma ficção – a ficção de um contrato social hipotético, histórico, saído de uma deliberação racional levada a cabo numa situação imaginária”⁶¹. Este modelo coloca, tal como as normas morais de Kant, os sujeitos no mesmo patamar original na sociedade, contudo, tem em vista uma justa distribuição dos bens, direitos e deveres. O formalismo de J. Rawls tem como apoio um valor de equidade ou justiça do plano das instituições, herdeiro do imperativo categórico, na medida em que trata já a pessoa como fim e não como meio, isto é, como fim em si mesmo. O imperativo categórico demonstra-se na moralidade como o motor da solicitude, fazendo a transição entre a estima de si e o sentido ético da justiça. A virtude da justiça, estando do lado moral enquanto regra, não pode jamais perder a sua posição ética, o formalismo das normas não a pode fazer perder a sua procura pelo justo. A justiça não é um ideal, ela deve ser valorizada como uma virtude que pretende fazer com que todos os cidadãos possam viver uns com os outros em justiça. Com efeito, no domínio da moral, a justiça deve servir como orientadora da ação de cada sujeito. Ela encontrará o seu lugar no seio da instituição que, no fundo, tem a capacidade de mediar de forma justa as relações entre todos os cidadãos.

Para finalizar, parece-me pertinente colocar algumas questões que suscitam uma reflexão e pretendem nortear a minha exposição. Será ainda necessário falar de moral? Que papel tem a moral na atualidade? Qual a relação da moral com a ética e com a política? Que importância terá a moral e concretamente a justiça para o agir político? No sentido de responder às questões anteriormente formuladas creio que o pensamento de Ricoeur pode servir como tentativa de clarificação. A relação da ética com a moral e desta com a política parece ser fundamental na desconstrução dos conflitos que as complexas sociedades modernas nos apresentam. A ética sem moral não se completa, sendo através da moral que a virtude ética da justiça se apresenta. Através dos sistemas normativos da moral, o desejo particular de justiça ganha a sua universalidade, ficando ao presente junto de todos os sujeitos. A moral normativa tem a capacidade de balizar o agir não só político, mas também de todos os indivíduos. O pensamento ético de Aristóteles torna-se incompleto sem os sistemas normativos da moral, contudo não é demais referir a crítica que Ricoeur estabelece ao formalismo que o modelo moral de I. Kant introduz. Além disso, o formalismo da moral que a obra kantiana nos demonstra, só fica completo no modelo de justiça processual de J. Rawls. A virtude da

⁶¹ Ricoeur, *Lectures I*, 262: “La formalisation de l’idée de justice est complète chez un auteur comme J. Rawls dans *Théorie de la justice*, à la faveur d’une conjonction entre le point de vue déontologique d’origine kantienne et la tradition contractualiste qui offre pour la justification des principes de la justice le cadre d’une fiction – la fiction d’un contrat social hypothétique, anhistorique, issu d’une délibération rationnelle menée dans ce cadre imaginaire”.

justiça e o pendor normativo da moral são fundamentais para o agir político, as duas devem estar ao serviço do agir e da sua conseqüente decisão. Por um lado, a virtude justiça chama à atenção para um desejo de querer viver com outros de forma justa e igualitária. Por outro, a moral permite precisamente a abertura e realização desse desejo, na medida em que cria as regras que ordenam a relação do indivíduo com outros. O decisor político deve, no uso da sua sabedoria prática, recorrer ao desejo ético de justiça e à moral, como possibilidade de realização do viver-bem em conjunto com outros em instituições justas. A meu ver os textos de Ricoeur têm o enorme valor de chamar à atenção para a relação da ética com a moral e das duas com a política. O pensamento deste autor é fundamental na clarificação da relação dos três poderes acima referidos. A sua relação é de extrema importância, sendo isto que se conclui da reflexão deste autor. O pensamento político ou mesmo qualquer sistema político não pode colocar de parte a importância deste filósofo.

VII. A Sabedoria Prática

O filósofo Paul Ricoeur, depois de demonstrar os dois modelos de que é herdeiro nos planos ético e moral, chama a atenção para um terceiro plano da sua *pequena ética*, a sabedoria prática. O plano da sabedoria prática surge precisamente como forma de suprimir os conflitos que brotam das normas morais e do seu formalismo. Para ultrapassar estes choques é necessário ao decisor o exercício da sua sabedoria prática, neste sentido Ricoeur vem afirmar que “gostaria de começar por dar o princípio de uma justificação sobre a terceira tese enunciada, a saber que um certo recurso da norma moral à visão ética é suscitado pelos conflitos que nascem da própria aplicação das normas a situações concretas”⁶². Assim, pretende-se com este capítulo compreender o que significa afinal a sabedoria prática e como ela auxilia na tomada de decisão não só das instituições, mas também do agente político. Neste patamar Ricoeur utilizará o pensamento de John Rawls em *A Theory Of Justice* para demonstrar a importância deste terceiro nível na sua *pequena ética*.

A aplicação das normas morais, como já sobejas vezes referido, faz surgir alguns conflitos associados ao seu pendor formalista. No entanto, creio que ao mesmo tempo é preciso compreender de forma aprofundada o motivo de surgimento dos referidos conflitos. As discórdias virão exclusivamente do afrontamento das normas entre si? A compreensão do sujeito, a fuga do seu agir à postura moral e aos princípios éticos, não podem ser também alguns um dos motivos? Creio que esta é uma dúvida que surge ao próprio Ricoeur, a sua vasta obra pretende precisamente tentar introduzir algum esclarecimento.

O surgimento das discórdias pode muito bem então estar ligado a uma crise de valores generalizada na sociedade ou mesmo a um fanatismo exagerado das normas morais. O que resulta destes dois movimentos é uma falta de equilíbrio ao nível do pensamento, dando-se origem ao trágico da ação e ao desrespeito pela norma, ou seja, “guerra de valores ou guerra de comprometimentos fanáticos, o resultado é o mesmo, a nascer de um trágico da ação sobre o fundo de um conflito de deveres”⁶³. O desrespeito pela norma, ou seja, o conflito com o dever, só pode ser superado pelo uso da sabedoria prática. Esta é herdeira da *phronesis* aristotélica, devendo estar ligada ao julgamento moral de cada situação. Neste sentido, a questão da convicção acaba por ganhar grande relevo, visto que a decisão do agente é tomada tendo em conta pressupostos normativos e as suas convicções. A convicção pode, por vezes, ajudar a decidir mais facilmente do que a própria regra. Todavia, a convicção não se constrói ou existe num sentido arbitrário e independente, esta constrói-se a partir da relação com o sentido da ética mais originária. Creio que para compreender bem este processo e reconhecer a importância do referido para o exercício da

⁶² Ricoeur, *Lectures I*, 265: “J’aimerais donner le début d’une justification à la troisième thèse énoncée au début, à savoir qu’un certain recours de la norme morale à la visée éthique est suggéré par les *conflits* qui naissent de l’application même des normes à des situations concrètes”.

⁶³ Ricoeur, *Lectures I*, 265: “Guerre des Valeurs ou guerre des engagements fanatiques, le résultat est le même, à savoir la naissance d’un *tragique de l’action* sur le fond d’un conflit de devoir”.

sabedoria prática, será importante recorrer a alguns conceitos éticos fundamentais. Com efeito, estes são conceitos que não passaram para o lado da moral deontológica, mantendo-se presos à ética teleológica.

Tendo como objetivo a compreensão do movimento de passagem da ética pela moral é importante explicitar três constituintes fundamentais da ética. A estima de si, a solicitude e a virtude da justiça, sendo as três categorias fundamentais dos princípios éticos. No patamar da estima de si, ao aplicar-se a regra formal universal, torna-se patente o surgimento da ideia de autonomia no sujeito moral, esta é uma ideia que o pensamento de Kant pretende chamar à atenção. O próprio “si” da estima implica já um desdobramento do próprio indivíduo, uma abertura ao outro, sendo o plano do outro o plano da moral. Este é um conceito que promove já a ligação entre o plano ético e o plano moral. De facto, é a partir da sua autonomia que o sujeito reconhece a importância da sua capacidade de estimar a si e aos outros. Todavia, a aplicação da norma universalizante da moral pode trazer consigo alguns conflitos. Ao aplicar-se este modelo universal, no âmbito das comunidades e suas tradições particulares, é possível dar origem ao surgimento de grandes desacordos. O que advém do universalismo, quando exacerbado, é a destruição de alguns direitos particulares inerentes a cada cultura ou sociedade. O que muitas vezes se olvida no âmbito deste processo de universalização é que as regras universais brotam, elas próprias, num determinado contexto particular. A tentativa de universalidade surge porque existe um desejo anterior particular em que o viver-bem seja possível a todos os outros povos, culturas e comunidades. As regras universais são precisamente efetivadas pelas tradições particulares de determinadas comunidades, o processo de universalização contribuiu para esquecimento desta ideia. Neste sentido, parece pertinente encontrar um caminho de equilíbrio entre a universalidade e a tradição ou herança histórica. Desta forma, deve existir um processo de universalização que compreenda a importância de respeitar as particularidades inerentes a cada comunidade histórica pois, estas são a fonte da sua efetivação. Só assim será possível suprimir os conflitos associados aos sistemas normativos. O filósofo P. Ricoeur demonstra que só um debate profícuo e concreto, que reconheça a importância do passado histórico de cada comunidade, pode converter os hipotéticos universais em universais concretos.

O conceito que se encontra ligado ao plano ético e que ganha grande relevância no âmbito das relações entre os indivíduos é o da solicitude, que é demonstrativo do conjunto de conflitos que estão associados aos deveres. Os indivíduos podem responder ou não, muitas vezes, a esta solicitude. Os sistemas normativos, caso a solicitude não se verifique, tratam de garantir a normalidade no seio das relações humanas, só assim se pode efetivar a relação entre todos os indivíduos que compõem a sociedade. Como já referido, cada indivíduo pode estar ou não aberto à solicitude, contudo, ao nível da norma o seu equivalente é o respeito. O respeito potencia a relação entre os indivíduos, esta foi a forma que a norma encontrou para suprimir o problema da solicitude. No entanto, esta relação está sempre presa a um carácter de obrigação que a norma transporta consigo. O conceito de respeito do âmbito da moral deontológica abre espaço para a

realização da solicitude. Sem dúvida, a partir do plano da solicitude é possível constatar o surgimento de mais um conjunto de conflitos de dever. A sabedoria prática, tendo por base a convicção, pode ter um papel fundamental para solucionar os referidos desacordos, segundo o filósofo Francês “não há caminho mais curto que aquele, para alcançar esse tanto graças ao qual o julgamento moral em situação e a convicção que o envolve são dignos do título sabedoria prática”⁶⁴. Para realizar este seu objetivo, a sabedoria prática coloca em dois pratos da balança os princípios éticos e as regras morais, procurando o equilíbrio e garantindo uma resposta mais adequada a cada conflito em particular. A ideia referida recorda aquilo que no âmbito jurídico se reconhece como a aplicação ao caso concreto. Existe um conjunto de normas a aplicar que, além da sua generalidade, deve respeitar as diferenças de cada caso. A ética necessita estar presente no exercício da sabedoria prática, contudo, esta é uma ética enriquecida pela norma, a ética posterior. Esta encontra-se conectada com a ética a montante, isto é, a designada ética anterior.

As situações concretas carregadas, muitas vezes, de grande sofrimento e angústia exigem precisamente a efetivação da dialética entre a solicitude do plano ético e o respeito das normas morais. A sabedoria prática e o âmbito da convicção garantem precisamente uma decisão mais equitativa e equilibrada a partir dos dois planos, só desta forma será possível encontrar uma decisão racional que se adeque ao caso concreto. A solicitude enquanto patamar ético necessita precisamente dessa racionalidade, o plano da moral jurídica necessita da ética, para suprimir a indiferença do formalismo da norma para os casos em que o sofrimento impera. Deste modo, citando Ricoeur “os conflitos que dependem dessa prática serviram de pano de fundo para os conflitos gerados pelo próprio formalismo no plano interpessoal entre a norma e a solicitude mais singularizante”⁶⁵. O plano das éticas aplicadas a que Ricoeur recorre é demonstrativo do anteriormente referido, a partir deste plano reconhece-se a importância que a deliberação tem no pensamento de Ricoeur.

Ao longo dos seus textos, Ricoeur chama a atenção para algo que pode ser importante ao nível da decisão, as células de conselho. Para já parece ser importante reconhecer que ninguém decide verdadeiramente sozinho. As células do conselho são constituídas por todos aqueles próximos do decisor, seus pares que, através do aconselhamento, se tornam numa ajuda indispensável para alcançar uma solução equilibrada. Cada decisão é tomada de acordo com as diferentes opiniões de todos a quem o decisor reconhece capacidades para responder aos problemas concretos. A célula do conselho é o local onde todas as opiniões e possibilidades são analisadas de forma a alcançar uma posição estável e equitativa. O exemplo de células de conselho nas sociedades modernas são instituições designadas como órgãos consultivos que tem a função de

⁶⁴ Ricoeur, *Soi-Même*, 280: “Il n’y a pas de plus court chemin que celui-là pour atteindre à ce tact grâce auquel le jugement moral en situation, et la conviction qui l’habite, sont dignes du titre de *sagesse pratique*”.

⁶⁵ Ricoeur, *Soi-Même*, 291-292: “Notre problème n’étant pas d’ajouter une philosophie politique à la philosophie morale, mais de déterminer les traits nouveaux de l’ipséité correspondant à la *pratique politique*, les conflits relevant de cette pratique ont servi de toile de fond pour les conflits engendrés par le formalisme lui-même au plan interpersonnel entre la norme et la solicitude la plus singularisante”.

emitir opiniões sobre assuntos que lhes são relativamente próximos. A verdade é que cada um de nós tem sempre a necessidade da ajuda de alguém que confirma as nossas capacidades. Os órgãos consultivos são, muitas vezes, constituídos por elementos que detêm uma maior experiência profissional ou mesmo experiência de vida, relativamente aos assuntos que esse órgão se ocupa. Um bom aconselhamento permite chegar a uma decisão bem estruturada, equilibrada e, sobretudo, a um consenso mais alargado. O consenso deve respeitar a identidade de todos os indivíduos, isto porque a instituição tem o papel de encontrar resposta equilibrada para as divergências. Contudo, não existe uma regra que seja capaz de ultrapassar todas as regras ou que contenha uma resposta definitiva para todos os conflitos. Deste modo, será sempre necessário o recurso à sabedoria prática, herdeira da *phronesis* de Aristóteles. A *phronesis* encontra no conceito de prudência a sua maior definição, sendo isso que se exige no momento de decisão, ou seja, “essa sabedoria prática não é mais uma questão meramente pessoal: é, se assim o podemos dizer, uma *phronesis* a vários, isto é, pública como o próprio debate.”⁶⁶. Para tal parece ser fundamental atentar à singularidade e aplicar um julgamento moral que atente à especificidade de cada caso. As células de conselho podem ajudar a alcançar a melhor solução para os conflitos e problemas concretos que a própria modernidade nos coloca nos dias de hoje. No entanto, o exercício de deliberação é algo bastante difícil, impõe-se um respeito por ele, pelo outro e pelas regras jurídicas. Não existe uma lei absoluta que se superiorize a todas as outras ou que permita decidir entre todas elas. Na verdade, é necessário uma reflexão profunda que consinta em alcançar uma norma que satisfaça as exigências de cada caso concreto. É necessário uma prudência para obter uma resolução que sacie no campo prático as necessidades particulares de cada acontecimento.

O terceiro constituinte do patamar ético que importa referir e que ganha na obra do ricoeuriano um contorno especial é a virtude da justiça. Deste modo, a virtude da justiça parece ser esclarecedora para compreender o julgamento moral. O importante a reter reside na forma como o conceito de justiça trespassa todos os três níveis do pensamento ético de Ricoeur. No plano ético é possível compreender a tentativa do filósofo de encontrar o plano do justo, no plano da moral pretende-se precisamente encontrar a situação do injusto, o plano do mal cometido. A experiência de contraste que os dois conceitos garantem acaba por ser o grande motivo do desejo ético e a exigência de um plano moral universal. No plano moral, ergue-se o conflito inerente ao modelo de contratualismo, partindo-se do pressuposto o contratualismo de John Rawls foi bem interpretado. O modelo de contratualismo deste autor não consegue alcançar a heterogeneidade dos bens que são distribuídos pelas instituições, o que é que o não reconhecimento das qualidades dos bens a partilhar do contratualismo promove? No fundo, através da falta de heterogeneidade dos bens são criadas normas que têm objetivos bastante mais gerais, não atendendo aos casos concretos. Creio que o próprio modelo de justiça processual de Rawls surge como forma de

⁶⁶ Ricoeur, *Lectures I*, 268: “Cette sagesse pratique n’est plus une affaire personnelle: c’est, si l’on peut dire, une *phronesis* à plusieurs, publique, comme le débat lui-même”.

suprimir o âmbito mais geral das leis. Além disso, a própria diversidade de bens existentes a distribuir é completamente obscurecida, a partir do referido os cidadãos deixam de perceber a grande diferença qualitativa dos bens repartidos. Estes desacordos são fruto do formalismo das normas, contudo, o próprio Rawls tem consciência destas debilidades, abrindo espaço para uma crítica ao modelo que é herdeiro. Esta é uma herança do pensamento de Kant e que o conduz a desenvolver o já referido modelo de justiça processual. Com efeito, para suprimir as debilidades do formalismo das normas de Kant, o próprio Rawls abre espaço para um questionamento relativo aos bens sociais primeiros. Com isto pretende-se criar uma hierarquia de distribuição entre os bens, sendo suplantada pelos sistemas normativos. A partir daí surge novamente o pendor conflitual, isto porque, para se estabelecer uma hierarquia, seria necessário compreender que importância têm eles; contudo, eles são bastante diferenciados e a sua definição é bastante subjetiva. O seu valor é compreendido de forma diferente por cada indivíduo, a simples enumeração e formalização do processo de distribuição dos bens retira a possibilidade de compreensão das suas qualidades, polarizando os bens entre responsabilidade e autoridade.

Um dos exemplos que parece ser bastante demonstrativo do anteriormente referido reside na forma como o próprio sistema normativo na sua atuação, através da complexidade das suas leis, retira toda a responsabilidade ao próprio agente político. A causa deste conflito parece estar na exacerbada compreensão do modelo de formalismo Kantiano, adquirindo maior expressão no contratualismo de John Rawls. De facto, o formalismo que o modelo de justiça processual de Rawls aplica acaba por retirar o valor de significação dos bens. A aplicação de um formalismo excessivo acaba por fazer com que a lei crie grandes desigualdades. Neste sentido, Ricoeur estabelece a sua crítica ao formalismo kantiano do qual J. Rawls e o seu modelo de justiça é herdeiro. Esta herança de J. Rawls é possível de constatar no seu modelo de contratualismo e sua justiça processual. Exige-se uma sabedoria prática que atente à singularidade de cada caso e que solucione os conflitos inerentes ao juízo moral. Este modelo deve sobrepor-se ao formalismo dos sistemas normativos, quando ele não alcança nenhuma solução, sendo mesmo a origem de grandes tropeços. A singularidade de cada caso deve ser sempre respeitada, creio que para o filósofo Paul Ricoeur, isto foi sempre uma preocupação.

A necessidade da referência do próprio P. Ricoeur ao pensamento do Michael Waltzer, quando se fala do plano da sabedoria prática, está relacionada com o conceito de justiça. Com efeito, o que este autor nos propõe é precisamente a construção de um modelo de justiça distribuída por várias esferas, sendo que muitos conflitos surgem precisamente quando as normas de determinadas esferas entram em conflito com outras. O texto *Spheres of Justice* pretende rigorosamente demonstrar esses conflitos que surgem a partir da regra da justiça. Em consonância como o referido anteriormente, atentando apenas à real diferenciação dos bens e sua distribuição, acaba por existir uma fuga não controlada da ideia unitária de justiça. No entanto, os conflitos não surgem apenas ligados ao desacordo relativo ao valor aos bens distribuídos sendo, contudo, estes que definem as variadas organizações da justiça. Um outro motivo, fonte de conflitos neste âmbito,

reside na prioridade que se dá às reivindicações individuais e que dizem respeito a cada indivíduo. Este é um dos antagonismos mais difíceis de solucionar em que o uso da sabedoria prática deve ser posto à prova. É necessário que cada indivíduo compreenda que as pretensões particulares, não se podem sobrepor às pretensões do conjunto dos indivíduos. Esta ideia é particularmente importante como forma de demonstração da importância da passagem da construção ética particular pelo crivo da norma universal.

A herança histórica constituinte de cada comunidade tem a capacidade de demonstrar que não existe nenhuma regra absoluta, isto é, não existe nenhuma regra verdadeiramente imutável, uma regra que se sobreponha a todas as outras e que não possa nunca ser alterada. Creio que a este nível só os princípios éticos não podem ser alterados, enquanto desejos fundamentais que pretendem a realização do viver-bem com outros em instituições justas, eles são os únicos que estão acima da realidade prática da sociedade. Os princípios éticos estão ao serviço de todos, dizem respeito à singularidade de cada indivíduo. Desta forma, não podem ser alterados, ao contrário das normas que estão ligadas às próprias circunstâncias da vida em sociedade. Além disso, esta pode reconhecer que não existe assim nenhuma regra capaz de responder puramente ao desejo de universalidade. As regras da moral não têm um alcance suficiente para corresponder às reivindicações de segurança, liberdade, igualdade e solidariedade. Encontrar um modelo que consiga cristalizar todos estes desejos parece ser uma tarefa hercúlea, por isso, só através do debate público é possível alcançar uma escala de prioridades para ultrapassar os conflitos que surgem. Assim, “só o debate público, cujo resultado não se conhece à partida e é aleatório, pode dar lugar a uma certa ordem de prioridades”⁶⁷. Todavia, as escalas de prioridade encontram-se apenas ao serviço de determinada cultura ligada a um período temporal, tal como as regras, também não é possível manter uma convicção que seja irrefutável para todos os homens e para todos os tempos. Precisamente as convicções estão sempre ligadas a uma crítica que permite a sua abertura a novas convicções, o anteriormente referido parece ter no pensamento de Ricoeur enorme projeção. As convicções são fundamentais como orientadoras quer do discurso, quer da ação do indivíduo, no entanto, estas têm em si uma disposição de abertura para crítica. A crítica ganha contornos especiais na desconstrução das convicções, no domínio do debate acontece exatamente o mesmo, este é igual ao plano das instituições e às células do conselho. Para Ricoeur “o debate público é aqui o equivalente, no plano das instituições, daquilo a que chamávamos há pouco o círculo do conselho para as questões privadas e íntimas”⁶⁸. O debate público pretende alcançar respostas às questões privadas que constituem o âmbito de cada sociedade. A sociedade e as instituições são o caminho para o indivíduo conseguir responder àquelas que são as suas dúvidas mais privadas. É neste patamar que ele consegue encontrar a concretização dos seus desejos particulares.

⁶⁷ Ricoeur, *Lectures I*, 268: “Seul le débat public, dont l’issue reste aléatoire, peut donner naissance à un certain ordre de priorité”.

⁶⁸ Ricoeur, *Lectures I*, 268: “Le débat public est ici l’équivalent, au plan des institutions, de ce que j’appelais tout à l’heure le *cercle de conseil* pour les affaires privées et íntimes”.

O julgamento político é também um julgamento de situação que necessita da sabedoria prática para alcançar a sua deliberação. O agente político deve precisamente reconhecer a importância do uso da sabedoria prática como forma de orientar as suas decisões. De facto, só esta pode auxiliar o agir político a atuar equilibradamente de maneira a alcançar compromissos que garantam a manutenção da comunidade com que se encontra comprometido. O agente político deve ter o papel de desbloquear, através da sua decisão, os conflitos que surgem associados à aplicação da norma moral ao caso concreto, a solução encontra-se no uso da sua sabedoria. A ligação entre a política e a sabedoria prática não é uma relação pessoal do agir de cada indivíduo, ela diz respeito à causa pública. Na verdade, tal como a política diz respeito ao domínio público, a sabedoria prática deve auxiliar cada indivíduo no seio da sociedade a alcançar as suas decisões, por isso, as duas estão conectadas com a vida em sociedade. A política exige uma prudência pública e um debate aprofundado entre todos os elementos que fazem parte da sociedade. Só através de um patamar de equidade, fundamental para o agir político, parece ser possível a alcançar o sentimento de justiça. A equidade tem a capacidade de demonstrar o sentido da justiça, principalmente perante os conflitos inerentes à aplicação da sua regra. O sentido de justiça parece ser algo mais abstrato enquanto a equidade, através da sua aplicação no âmbito da realidade prática, surge como algo mais concreto, esta é a justiça ao nível das instituições e do contrato social. A equidade acaba por ser a virtude da justiça, aplicada na distribuição justa dos bens, direitos e deveres no âmbito da sociedade, diz-nos Ricoeur “a equidade mostra assim ser outro nome para o sentido de justiça, quando este atravessa conflitos suscitados pela própria aplicação da regra de justiça”⁶⁹.

Creio que será importante proceder ao habitual questionamento relativo à importância do modelo de sabedoria prática que o pensamento de Ricoeur pretende demonstrar. Afinal qual será o contributo do terceiro nível da sua *pequena ética*? Será importante falar de sabedoria prática e do papel que este modelo pode ter na deliberação das instituições, do agir político e dos cidadãos? Não será a sabedoria prática um contributo relevante na tomada de decisão em relação às grandes questões que a complexa sociedade moderna nos impõe? Qual o intuito de reiterar a importância da sabedoria prática? O terceiro nível da *pequena ética* de Ricoeur é, segundo o autor, o mais importante, a sua conclusão é que precisamente a sua Ética só está completa enquanto sabedoria prática. Esta surge no pensamento de Ricoeur precisamente como forma de ultrapassar os conflitos que brotam do formalismo das normas morais. Para tal, esta sabedoria, enquanto herdeira da *phronesis* aristotélica, exige um juízo que se adegue à particularidade de cada caso, lugar do juízo moral de situação. É neste decidir que se pretende alcançar a equidade, conceito que adquire especial relevo na filosofia de J. Rawls. A equidade enquanto conceito símbolo da justiça obtém a sua significação no nível das instituições, elas têm o papel de distribuir equitativamente os direitos e deveres dos indivíduos no seio da comunidade. Deste modo, o conceito de sabedoria prática é

⁶⁹ Ricoeur, *Lectures I*, 269: “L’équité s’avère ainsi être un autre nom du sens de la justice, quand celui-ci a traversé les conflits suscites par l’application même de la règle de justice”.

fundamental, não só ao nível das instituições, mas também para o político e para os cidadãos. A sua prudência é fundamental na tomada de decisão do político e seu agir, ela garante uma deliberação equilibrada, quando as normas e o seu formalismo criam conflitos com a singularidade de cada situação. É minha convicção que o reconhecimento do uso da sabedoria prática no âmbito da sociedade moderna pode ser basilar no sentido de decidir perante as suas exigências. Esta é importante no que diz respeito às escolhas dos cidadãos, em concreto perante desafios que as complexas sociedades atuais nos colocam. O pensamento de Ricoeur alcança neste modelo de sabedoria prática grande significação, na medida que reitera o seu uso. Além disso, este autor afirma a importância de que todos os cidadãos compreendam o seu uso no seio da sociedade. Só assim será possível viver-bem com outros em instituições justas, sendo a sabedoria prática, lugar do político e do justo, fundamental na medida em que neste nível é possível realizar a justiça distributiva.

VIII. A Fragilidade Política

O conceito de fragilidade adquire grande significação ao longo de todo o pensamento de Paul Ricoeur, desde logo, na sua antropologia filosófica, o autor demonstra-nos uma condição falível e vulnerável do homem como possibilidade de surgimento do mal. No plano da política a sua fragilidade surge do agir político e da estrutura que a compõe, por isso, parece-me importante nunca esquecer o plano da fragilidade como uma das bases da antropologia filosófica de Ricoeur, sendo agora colocada também no patamar da política. O conceito de fragilidade é um conceito chave no pensamento deste autor. Assim, a política e o seu agir é importante para reconhecer a própria fragilidade do sujeito, a sua capacidade de agir e a sua autonomia.

O autor reconhece que a política é por natureza uma arte verdadeiramente paradoxal, procedendo para o provar à apresentação de três teses fundamentais. Em primeiro lugar, o conflito entre a forma e a força que estabelece o poder numa sociedade organizada; este conflito é a confirmação do pendor falível da política. Deste modo, “primeiro existe um conflito entre a forma e a força no estabelecimento do poder político, na organização e capacidade de tomar decisões de uma comunidade histórica”⁷⁰. Um exemplo perfeito para este conflito é a legitimidade das estruturas normativas que fazem parte da fundação de cada País ou Estado Soberano. Na verdade, o que está aqui implicado é o velho conflito entre o próprio formalismo das normas que regem a ação política e o poder do agente. O poder do agente é conferido pelo poder da normatividade, sendo ela legitimada através da sua validade universal, ao serviço de todos os indivíduos. A constituição brotada do formalismo tem na sua estrutura o conflito, na medida em que demonstra a vontade de viver em conjunto de todos os membros. Ao mesmo tempo contém o poder de usar a força legitimada sobre todos aqueles que não desejam cumprir.

Em segundo lugar, outra das características que confirma o lado paradoxal da política é o fosso que existe entre aqueles que governam e os que são governados. Os que governam exercem o poder da dominação sobre os governados, cada um deve estar no seu lugar, os agentes políticos acreditam que pelas normas este fosso é legítimo; a diferença entre eles é validada pela própria lei. A meu ver, enquanto este fosso se mantiver, será impossível encontrar um equilíbrio entre as duas forças, ele é herdeiro das estruturas políticas anteriores ao modelo de Estado moderno secularizado. Com efeito, o poder era legitimado por uma fonte divina, o direito, no entanto, a autoridade da racionalidade exige um novo modelo que ultrapasse este tipo de validação. O soberano era o representante de Deus entre os homens, sendo escolhido por ele para governar os súbditos, isto porque “antes pensava-se que esta autoridade tinha a sua origem no poder divino”⁷¹. No período das monarquias o soberano era escolhido por Deus para governar o povo, a demonstração do referido encontra-se na sua coroação, executada por um alto representante da

⁷⁰ Dauenhauer, *The Promise*, 211: “First, there is the conflict between *form* and *force* in the very establishment of political power, in the organizing of a historical community to make decisions”.

⁷¹ Dauenhauer, *The Promise*, 212: “Once this authority was thought to originate in a divine source”.

igreja. O poder divino está na base da legitimação de poderes do monarca, sendo este o representante não da vontade do povo, mas de Deus.

Em terceiro lugar, uma das ideias que representa o lado paradoxal da política encontra-se na própria relação de poder da política com outros domínios e sectores da sociedade, isto porque “as três faces do paradoxo político encontram-se ligadas as características do paradoxo de autoridade”⁷². Com isto pretendo referir-me, por exemplo, à relação do poder político com o poder económico ou financeiro. Se a política tem o papel de regular os outros domínios, afinal ela faz parte desses mesmos domínios ou está acima deles? Este é um exercício que a política deve realizar, entender se faz parte do mesmo grupo que todos os outros poderes ou não, se é reguladora ou regulada. Ora, esta pergunta ganha especial relevo numa altura em que existe uma crescente crítica nas sociedades contemporâneas da submissão do próprio poder político ao poder financeiro e económico. A importância desta minha reflexão pode encontrar-se precisamente nesta questão. A política é superior ao poder financeiro, religioso e económico ou tem valor igual? Terei oportunidade de explorar mais à frente esta ideia, contudo, posso desde já adiantar que ela deve ser reabilitada e voltar a ter a posição que sempre teve, só assim poderá cumprir os desejos éticos originários e proteger os cidadãos de no seio de cada comunidade historicamente organizada. A política deve encontrar-se ao mesmo nível dos outros domínios, no entanto, deve ter uma posição consciente do exercício da sua função. Além disso, é minha convicção que a noção da sua posição deve permitir-lhe compreender que a sua intervenção é fundamental quando as outras esferas se encontram desreguladas.

Os três exemplos supracitados são constituintes do pendor paradoxal da política, estando intimamente relacionados com o conceito chave da autoridade. Não existe solução última para resolver o lado paradoxal que se encontra preso ao uso da autoridade política. Deste modo, importa referir que o paradoxo político parece ser a possibilidade de criação de um exercício reflexivo sobre a política. Se a política é frágil pela sua estrutura paradoxal, isto obriga a uma abertura e reflexão sobre ela. O seu pendor paradoxal pode ser precisamente o que evita a sua absolutização, a partir daqui pode compreender-se que Ricoeur aplica o mesmo modelo da sua antropologia filosófica, no que diz respeito à constituição do homem, sobre a política. Se ela é frágil e paradoxal isso é o que permite a sua abertura a uma procura por novos percursos políticos. A manutenção de uma comunidade histórica é garantida pela abertura da estrutura política, derivada da sua constituição paradoxal.

O discurso político surge como forma de criar novos caminhos para a superação de conflitos, ele demonstra que há várias alternativas que podem conduzir a sociedade a outros patamares de viver-bem. Creio que o que se reconhece no plano da política de Ricoeur é precisamente herança do modelo de *poiesis* de Aristóteles. Para Aristóteles o sujeito tem a capacidade em si de criar novas ordens de significação apoiadas no seu agir. Este conceito

⁷² Dauenhauer, *The Promise*, 212: “These tree shapes of political paradox amount to shapes of the paradox of authority”.

demonstra-se no discurso político pela possibilidade de criação de novos modelos políticos e novas visões de mundo. No entanto, o discurso político é também em si frágil, sendo por isso que existem outras alternativas e possibilidades interpretar os seus conflitos. Para se conseguir aprofundar e entender a fragilidade política é necessário conhecer o seu discurso. Sem dúvida, é ao nível do discurso enquanto ação que se constata a fragilidade política, neste sentido “para compreender a profundidade e a extensão da fragilidade política é necessário concentrarmo-nos no seu discurso”⁷³. O discurso transporta consigo um certo pendor ideológico e utópico que o converte em algo patológico, herança da própria vontade de autoridade política. O discurso político é frágil e por vezes até um pouco vazio, isto porque não alcança conclusões, apenas conjetura sobre práticas, objetivos e valores. Com efeito, o discurso político é profundamente retórico, transmite apenas opiniões em vez de qualquer tipo de verdades definitivas, sendo neste sentido que se mantém aberto a múltiplas interpretações. A abertura do discurso político cria possibilidade de interpretação e discussão, a discussão é o garante da sua procura novos rumos e desafios políticos. Creio que um dos exemplos que pode ajudar a compreender o anteriormente referido encontra-se na frase estruturante do pensamento de Heráclito: “a oposição produz a concórdia, sendo da discórdia que surge a mais bela harmonia.”⁷⁴. A discussão a que o discurso político abre espaço transforma-se numa barreira à sua não absolutização. A política e o seu discurso tornam-se frágeis porque nunca conseguem resolver o problema do uso da força; ele não alcança nenhuma certeza, abrindo espaço para o uso da sabedoria prática. A sabedoria prática não se identifica com o uso da força, ela é um tipo de juízo que tenta encontrar um equilíbrio, interpretação e compreensão entre as variadas posturas, entre o plano da ética teleológica e a moral deontológica. Desta forma, pretende-se alcançar uma solução que atente às diferenças de cada sistema e à singularidade de cada caso.

Contudo, parece ser fundamental voltar à relação entre utopia e ideologia e consequente ligação com o conceito de fragilidade política. A tese de Ricoeur compreende que a partir da relação dialógica entre os dois conceitos é possível encontrar a demonstração da fragilidade política. Assim, parece pertinente proceder a uma análise dos dois e sua relação com o discurso político. O discurso e o agir político suportam consigo um certo peso ideológico, sendo necessário instituir uma crítica profunda ao discurso que se mantém demasiado preso a este nível. Sem dúvida, “tanto a ideologia como a utopia podem ser patológicas”⁷⁵. Prestando a máxima atenção a esta ideia é possível compreender um certo pendor ideológico de determinados discursos políticos, anexando-se até a ideia de patologia. O mesmo acontece no patamar da utopia onde a ordem discursiva não evoluiu além desse plano, conduzindo o próprio recetor do discurso a um sentimento de descrédito. Para

⁷³ Dauenhauer, *The Promise*, 212: “To see the depth and extent of the fragility of politics, one does well to focus on its discourse”.

⁷⁴ A frase citada é talvez uma das frases mais enigmáticas de Heráclito, tendo sido retirada dos seus “Fragmentos”. Este é um filósofo pré-socrático, que viveu no período compreendido de -535 a -475 a.C., em Éfeso. A sua obra é notável, sendo este filósofo conhecido como o pai da dialética. Nos seus textos, o autor promove um modelo da “Doutrina dos Contrários” que, defende a existência de uma lei secreta no Mundo, uma lei de interdependência entre dois conceitos opostos. Existe entre os dois uma discórdia original, mas que permite, ao mesmo tempo, o reconhecimento da necessidade um do outro.

⁷⁵ Dauenhauer, *The Promise*, 213: “Both ideology and utopia can be and have often been pathological”.

o pensador Paul Ricoeur, o facto de os discursos ou as práticas ficarem demasiado presas tanto à utopia ou ideologia parece ser bastante redutor. A quem o presencia reconhece, como já anteriormente referido, uma certa ideia de patologia. Todavia, parece ser difícil eliminar a presença destes dois conceitos, tanto da prática como do discurso político. O plano da sabedoria prática adquire aqui especial relevo, na medida em que tem a função de equilibrar a sua relação, quer seja no agir político ou no discurso, “além disso a tarefa da sabedoria prática é a de garantir que a sua presença é benigna em vez de maligna”⁷⁶. A sabedoria prática transforma a presença destes dois conceitos em algo proactivo, tendo a função de auxiliar na decisão do agente. De facto, ela encontra-se dependente da prática da dialética entre crítica e convicção, isto é, identifica-se a utopia do lado da crítica e a ideologia do lado da convicção. A impossibilidade de eliminar a utopia e a ideologia do discurso político e consequentemente a dialética entre crítica e convicção do plano da sabedoria prática é demonstrativa da fragilidade do plano político. A fragilidade é ao mesmo tempo a sua força, na medida em que o seu reconhecimento obriga a um ação responsável no espaço da política.

No pensamento de Ricoeur a utopia e ideologia existem em conjunto, não são mais do que expressões da imaginação social e cultural de cada sociedade. As duas compreendidas de forma extremista e exagerada podem conduzir a um patamar patológico. Contudo, o fundamental é que as duas podem ter um papel bastante construtivo, no sentido de ajudar a encontrar um caminho político comum. As duas dependem uma da outra, bem compreendidas podem apoiar na construção de uma sociedade baseada em valores ideológicos e utópicos fortes. Não será excessivo esclarecer que os dois motores de desenvolvimento das sociedades são precisamente os dois âmbitos de utopia e ideologia. Será possível afirmar que o modelo de utopia na sua realização necessita sempre da mediação com o patamar ideológico, isto porque, “a utopia é um exercício da imaginação para pensar um «modo diferente de ser» do social”⁷⁷.

Na tentativa de compreender a relação entre a ideologia, utopia e fragilidade política, parece-me pertinente voltar à questão entre o que governa e os que são governados. A diferença entre aquele que governa e o súbdito, para Ricoeur, não está presente em nenhum tratado político moderno, ou seja, a distinção não surge em nenhum tipo de contrato social. Desta forma, reforçar esta dissemelhança parece ser uma ideia a eliminar para o filósofo. Os que tem o papel de governar, criam precisamente esse fosso a partir da ideia de autoridade e dominação, que insistem em manter. Os que dominam baseiam a sua autoridade não só no uso da força, mas também na vontade de serem chamados a governar. Com efeito, esta ideia só permite que o hiato entre os que dominam e os dominados se mantenha. O que muitas vezes é esquecido por aqueles que governam é que nem mesmo o sistema mais violento consegue perdurar no tempo. O uso da força não é suficiente para manter qualquer sistema político, aliás a sua legitimidade não se encontra de forma alguma aí.

⁷⁶ Dauenhauer, *The Promise*, 213: “Rather, it is the task of practical wisdom to ensure that their presence is benign rather than malign”.

⁷⁷ Paul Ricoeur, *Do Texto à Ação: Ensaios de Hermenêutica II*, Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, (Porto: Rés Editora, 1989), 381.

Cada sistema político deve ter, sobretudo, o aval daqueles que são governados, este é obrigatoriamente um princípio orientador da política e do seu agir. O objetivo de cada sistema de controlo ou de governação deve ser que os governados tenham o conhecimento de que a autoridade e dominação dos que governam é correta. Os súbditos devem sentir-se esclarecidos relativamente ao agir e à raiz da autoridade dos que governam.

Desta forma, qualquer sistema de governação que pretenda garantir a sua conservação, mais do que a preocupação pela autoridade, deve ter uma ideologia. A ideologia, se não for compreendida de forma exagerada ou patológica, pode conduzir a grandes feitos, no seio de uma sociedade. O plano da ideologia justifica-se para a preservação da comunidade, preenchendo o vazio entre a necessidade racional, autoridade legitimada, dominação e a impossibilidade de uma justificação particular de um determinado governante ou sistema. Assim, “a ideologia serve para integrar na sociedade e garantir a legitimação do seu sistema de regras, inculcando em novos membros, como crianças ou mesmo imigrantes adultos, o verdadeiro sentido de comunidade”⁷⁸. A ideologia acaba por fazer acreditar aos governados que consegue alcançar mais do que ela pode objetivamente, conduzindo a uma distorção da realidade, este é o seu nível patológico, desta forma “torna-se, assim, o processo geral pelo qual o processo da vida real, a *praxis*, é falsificado pela representação imaginária que os homens dela formam”⁷⁹. O seu grande objetivo é manter a coerência de uma comunidade política e cultural; aqui os governados são compelidos a aceitar a legitimidade do que governa ou mesmo do sistema. A ideologia exacerbada pode conduzir a uma alienação dos constituintes de uma determinada comunidade, sendo necessário o equilíbrio com a utopia, a relação entre crítica e convicção pode ser bastante construtiva neste sentido.

Tendo analisado o conceito de ideologia, creio que é chegado o momento de proceder à análise da importância do conceito de utopia. Com efeito, o conceito de utopia surge numa relação de mediação com a ideologia, este tem a capacidade de garantir o seu equilíbrio, evitando que não se torne patológica. A utopia observa a credibilidade racional que a ideologia permite, sem nunca se aproximar a ponto de a absolutizar. A função da utopia sobre a ideologia é de convidar os indivíduos a refletir sobre a ideologia, sem dúvida, ela não existe sem utopia. Se a ideologia garante a coesão de uma determinada comunidade política e cultural, a utopia tem a vontade que essa comunidade seja capaz de se melhorar a si mesma. Desta forma, a utopia questiona sempre a ideologia e os seus pressupostos, para saber se ela cumpre os seus objetivos e afinal o que há a fazer para melhorar. O grande perigo ao qual deve cada cidadão e político estar atento é precisamente que estas não sejam demasiado valorizadas, impedindo que elas adquiram um pendor patológico.

⁷⁸ Dauenhauer, *The Promise*, 220: “Ideology serves to integrate the society and secure its durability by legitimating its system of rule and inculcating in new members, mostly children but also immigrant adults, the community sense of itself.”

⁷⁹ Paul Ricoeur, *Do Texto*, 375.

A utopia tem a capacidade de demonstrar os excessos, que surgem a partir do desejo de validação e legitimidade de alguns sistemas de governação. A utopia ajuda também os cidadãos a compreender quando determinado sistema de governação falha e não cumpre os desejos dos cidadãos. A utopia permite sempre compreender novas formas de exercer e de gerir o poder, quer seja ele político, económico ou religioso. No fundo, o que a utopia admite é uma abertura e não uma absolutização sobre determinadas formas de pensamento, ou seja, “a utopia tem a função de explorar alternativas plausíveis”⁸⁰. Em sentido oposto, a ideologia, se for entendida à risca, pode conduzir à criação de determinados sistemas absolutistas. Os sistemas autoritários alternativos propostos pela utopia pretendem demonstrar que existem novas formas de gerir o poder sem ser necessário recorrer ao uso da violência. Por isso, exige-se precisamente esta relação dialógica entre os dois conceitos. O modelo de sociedade que a utopia inaugura solicita um uso do poder mais racional, que cumpra o desejo ético de todos os cidadãos. A ideologia e a utopia dizem respeito à legitimação e contestação de qualquer sistema de poder, tal como a própria relação entre a crítica e a convicção. A crítica encontra-se do lado da utopia e a convicção do lado da ideologia. Uma não existe sem a outra, sob pena de uma delas poder vir a ser demasiado empolada. A relação entre as duas parece ser fundamental no pensamento de Ricoeur, no sentido de evitar a absolutização patológica de cada um dos conceitos.

A análise que Ricoeur estabelece da relação entre utopia e ideologia pretende criar um novo olhar sobre o discurso e o agir político. As duas fazem parte da imaginação constitutiva do quotidiano de uma comunidade politicamente organizada, deste modo “tanto as funções da ideologia como da utopia são constitutivas do imaginário social”⁸¹. O discurso do agente político ou mesmo o agir de cada indivíduo não pode fugir de forma alguma desse patamar mais fantasioso. O âmbito do imaginário é precisamente onde se conseguem criar novas alternativas à realidade mundana. É precisamente por cada sujeito ser dotado desta característica que consegue desejar novas realidades e novos caminhos para si e para sua comunidade. Qualquer atividade política não pode jamais esquecer a importância do imaginário social, contudo, não será possível aprisionar-se neste imaginário de forma patológica. Uma sociedade que fique demasiado presa a ele pode não conseguir realizar-se; o imaginário serve-lhe apenas como possibilidade de criar novos caminhos. A verdade é que o imaginário permite conjecturar sobre novos modelos de sociedade, transformando-se na sua força motora. Uma sociedade sem imaginário social é uma sociedade estagnada. Os dois modelos de ideologia e utopia garantem a abertura que permite compreender que cada indivíduo existe como parte constituinte de uma sociedade, Ricoeur diz-nos: “o que me pareceu constituir o objeto de uma investigação interessante foi o fato deste imaginário social ou cultural não ser simples, mas duplo. Ele opera quer sob a forma da ideologia, quer sob a forma da utopia”⁸². Neste sentido,

⁸⁰ Dauenhauer, *The Promise*, 220: “Utopia’s function at this level is to explore possible and in some sense feasible alternatives”.

⁸¹ Dauenhauer, *The Promise*, 220: “both the ideological and the utopian functions are indeed constitutive of the social imagination”.

⁸² Paul Ricoeur, *Do Texto*, 373.

nenhum indivíduo existe verdadeiramente sozinho, vive numa determinada conjuntura política e cultural com que interage e que o obriga a relacionar-se com ela. A ideia de imaginário permite compreender que a conduta política deve ser sensível a tudo o que foi referido, nenhum sistema político detém em si a verdade absoluta. A dialética entre ideologia e utopia serve como confirmação disso mesmo.

Os conceitos de ideologia e utopia estão intimamente relacionados com o conceito de sabedoria prática. Ao exercer a sua sabedoria prática cada cidadão preserva e mantém viva a dialética entre a ideologia e utopia ou entre crítica e convicção. A sabedoria prática aplicada a partir do jogo destas duas dialéticas é que potencia o reconhecimento da legitimidade das estruturas de autoridade. Deste modo, só assim é possível manter e confiar numa identidade política de forma racional. A sabedoria prática mantém a ação política dentro dos seus limites, protegendo-a da distorção, estando sempre presente na raiz das noções de ideologia e utopia, “ao exercer a sabedoria prática na preservação da dialética entre ideologia e utopia e entre crítica e convicção, os membros de uma sociedade conferem legitimidade racional às estruturas de autoridade”⁸³.

Nos seus textos Ricoeur executa uma reflexão relativa aos valores e objetivos políticos, o que este autor pretende é encontrar a origem e validade do político e do seu agir. Para chegar à génese dos valores políticos, ele recupera o valor de autonomia que se encontra na base do próprio debate entre a legitimidade e autoridade política. Desta feita, a questão da autonomia conquista o seu lugar a partir da própria filosofia moral de Immanuel Kant, o imperativo categórico procura precisamente estabelecer a autonomia do sujeito. Assim, Ricoeur recorre à filosofia moral para chegar ao princípio do estatuto dos valores. Os valores ou princípios são importantes, na medida em que auxiliam o cidadão ou mesmo o político no seu agir. Os valores podem ser entendidos como tudo aquilo que diz respeito à perspetiva ética de cada indivíduo, à moral diz respeito todo o conjunto das normas. Os valores são fundamentais na constituição da identidade do indivíduo, no entanto, há que descobrir em que consistem verdadeiramente os valores? A noção mais rápida a reter sobre os valores define-se como a avaliação que surge da vontade do sujeito em tornar efetiva a sua liberdade. A verdade é que o ato de avaliar em si é bastante subjetivo, por isso, une-se a ele uma vontade que pretende torna-lo numa obra do mundo exterior. Esta passagem faz converter o ato de avaliar em valor, isto é, passa-se no campo da linguagem de um verbo para um substantivo, este é também um processo de movimentação da primeira pessoa para a segunda pessoa. A posição de liberdade de um sujeito ante o outro demonstra no exterior a relação do valioso e do desejável. Em último lugar, tem de surgir a terceira posição, a posição neutra que não deriva nem de uma avaliação subjetiva, nem intersubjetiva. Esta é fundamentalmente a posição de mediação, o lugar do outro que não se encontra no face-a-face de uma relação, ou seja, o lugar da instituição. É precisamente aqui neste patamar mais institucional que as liberdades podem coexistir umas com as

⁸³ Dauenhauer, *The Promise*, 223: “In short, by exercising practical wisdom is preserving the dialectic between ideology and utopia and between critique and conviction, a society members can give reasonable legitimacy to its structures of authority”.

outras, numa relação de interposição. Este é o lugar da justiça e do desejo que todos os indivíduos possam exercer a sua liberdade em coexistência com outros de forma justa. O justo e a sua distribuição só é possível para Ricoeur ao nível da instituição, o lugar onde as liberdades de todos os seres se relacionam.

A avaliação enquanto ato natural de todos os indivíduos encontra-se enraizada no desejo de realização de cada um, tendo uma ligação com a compreensão da liberdade de outrem. Além disso, é preciso juntar a estas duas a existência de uma posição ética originária que auxilia o indivíduo, ante o já existente plano das instituições. A noção de valor é mista garantindo uma aproximação entre o desejo e a liberdade de consciência singular, mas também o pode fazer às situações que estão já definidas eticamente. A partir do afirmado é possível compreender a dificuldade existente em encontrar uma definição de índole epistemológica. Para o pensamento ricoeuriano o valor é o movimento de uma ação que pretende criar uma nova instituição, contudo, tal processo é executado num estado institucional inicial que se encontra sedimentado. O valor está ligado a uma ordem marcada de forma ética, trata-se de um compromisso entre uma exigência de reconhecimento e a situação concreta.

De facto, é possível compreender o sentimento de que um valor é um quase objeto; ao longo de todo o horizonte filosófico existiu sempre uma vontade em aproximar o valor das próprias fórmulas matemáticas. Seria possível compreender a justiça da mesma forma que se analisa um triângulo? A verdade é que se alcançaria a segurança de pendor racional e compreender-se-ia a ética como mais um disciplina da matemática. Contudo, há algo na justiça que proíbe a realização de tal análise: a génese de sentido. Não seria correto transformar um produto que se encontra sedimentado em algo com valor eterno como a matemática. Os sedimentos de avaliação pretendem ajudar no alcance de novas avaliações, servem como pontos de ancoragem, objetivos e intermediários, para alcançar outros processos. Este processo é possível de constatar no plano da linguagem através do exercício da substantivação dos predicados que se encontram associados à ideia de valor. Inicia-se a reflexão a partir dos adjetivos que dizem respeito ao bom e ao justo, ou seja, predicados relativos a uma avaliação, depois passa-se de predicados a adjetivos substantivados como a bondade e a justiça. Será possível afirmar que a justiça é a virtude suprema, na medida em que ela é o valor primeiro que está antes de todos os outros. Não se pode esquecer que antes desta nominalização dos predicados de âmbito ético, existe já uma inércia institucional. A noção de valor encontra-se ligada com a ação humana, ação esta que se medeia e se afeta a si mesma em objetivações, num plano completamente intersubjetivo. No entanto, apesar deste plano da quase objetividade da ação humana, o valor encontra-se sempre ligado a ela, no sentido em que o valor diz sempre respeito à liberdade de cada indivíduo e de todos os outros. O valor supremo está sempre ligado a um desejo de ser livre e que o outro possa também ser. É possível a partir do referido, para concluir, que existem então ações que valem mais do que outras, sendo importante mencionar o conceito de *prohairesis* de Aristóteles, que se define como o exercício de preferir uma coisa em detrimento de outra. Sem dúvida, há coisas que tem mais valor para nós do que outras.

O valor encontra-se do lado da ética, como positivo, ainda sem contacto com a interdição característica do plano da moral.

Os valores pretendem regular a ação de cada sujeito, no entanto, eles não precisam do indivíduo para validar a sua legitimidade e importância. A autenticidade dos valores enquanto contribuintes para o viver em conjunto chegam a ter uma justificação superior ao próprio indivíduo. De facto, eles servem como reguladores do agir de cada sujeito, existindo uma hierarquia de valores que deve ser respeitada. Eles distinguem-se do âmbito das coisas, ligados ao âmbito da liberdade humana, permitem demonstrar como o próprio sujeito se diferencia do reino dos objetos. Os objetos em si não criam valores tal como os sujeitos, este é outro dos exemplos que distingue o indivíduo dos objetos, ele é constituído por valores, sendo capaz de os respeitar. No pensamento de Paul Ricoeur e concretamente na extensão da sua antropologia filosófica esta ideia da diferenciação do indivíduo em relação aos objetos é fundamental. A tradição parece ter a mesma capacidade que os valores, contudo, ela não os transmite da mesma forma que as instituições. As tradições carregam consigo um pendor de autoridade que é a autoridade do passado, esta assenta numa confirmação que dá à tradição uma validação de outro tipo. A própria hermenêutica volta-se precisamente para a tradição, isto porque ela transporta consigo uma autoridade fundada no tempo. A verdade é que cada indivíduo nasce num mundo preenchido por valores éticos que herda em grande parte da tradição.

A dialética entre crítica e convicção, as tradições socioculturais e a crítica da ideologia, acabam por debilitar o agir no âmbito de uma sociedade política, isto porque “a interminável dialética entre as tradições socioculturais e a crítica da ideologia, tornam a prática política de uma sociedade e das instituições um pouco mais frágil”⁸⁴. Tudo isto obriga os cidadãos a realizarem um esforço constante para evitar considerações de nível patológico, neste caso a fragilidade política é o ponto de abertura da sociedade. Além disso, este tipo de justificação baseia-se numa espécie de autoridade que condena a rejeição que a utopia transporta consigo. A utopia e o seu ónus parecem ser vistos de forma diferente, mais como devaneios do que algo concreto, no entanto, esta é necessária enquanto sonho que motiva os indivíduos a realizarem-se no âmbito da sociedade. Na verdade, tudo isto converge para a criação de um desrespeito do cidadão pelas instituições políticas. A meu ver é precisamente isto que na atualidade conduz ao afastamento generalizado de todos os cidadãos de uma atividade tão nobre como a política. Cada cidadão sente a política como um sistema vazio, sem rumo certo e que, muitas vezes, parece desvirtuado do seu sentido mais original.

Perante as patologias que retiram a respeitabilidade às instituições políticas, o que se exige delas é a consecução de decisões justas que se coadunem com aqueles que são os anseios dos cidadãos. A sua decisão deve sempre atentar à realização do melhor para aqueles que representa, isto raramente sucede, muito devido à constituição complexa e paradoxal das instituições políticas.

⁸⁴ Dauenhauer, *The Promise*, 228: “The interminable dialectic between sociocultural traditions and the critique of ideology makes a society’s political practice and institutions fragile”.

A partir do referido torna-se difícil que cada cidadão se sinta realizado e satisfeito, perante a fragilidade e limitações que a política e as instituições demonstram. A fragilidade é inerente a qualquer sistema político, bem como a responsabilidade que é necessária para responder à sua fragilidade. O tema da responsabilidade irá ganhar mais à frente nesta dissertação outro relevo e para essa análise reservarei um capítulo. Apenas o político que reconhece a fragilidade da política e compreende a responsabilidade inerente ao seu agir no sentido de a preservar, consegue responder corretamente às suas exigências. Em última análise, para Ricoeur, a grande tarefa da política seria entender quais as exigências da justiça, de forma a proteger também as instituições. As instituições a proteger devem ser todas aquelas que garantem eficazmente a justiça e a realização dos cidadãos. No fundo, todas aquelas que garantem o desejo particular de cada cidadão de justiça, sendo que este papel não está reservado apenas ao político, o próprio cidadão deve ter a responsabilidade de garantir que as instituições cumpram o seu papel de forma consciente e justa. O cidadão tem a obrigação de estar vigilante ao agir justo do político e das instituições, se tal não acontecer este necessita de compreender que essa falta também é da sua responsabilidade.

O próprio discurso político é demonstrativo, como já várias vezes referido, da fragilidade que constitui a política. O modelo discursivo político é considerado como simples retórica ou como Aristóteles o definiu, retórica deliberativa. Com efeito, a retórica deliberativa diz respeito às ações a realizar num futuro relativamente próximo, trata-se de um modelo especulativo sobre o que se pode fazer, sendo nesse sentido fundamental para a política. Este modelo determina ações a realizar, tendo em vista a promoção do bem-estar de uma comunidade. É necessário referir novamente o conceito de *prohairesis*, visto que, segundo Ricoeur, ele adquire grande significação para compreender a retórica deliberativa. Creio que a retórica deliberativa brota precisamente desta virtude, ela exige precisamente uma deliberação moral, uma medição racional das hipóteses e das decisões a tomar. O discurso político transforma-se no prelúdio daquilo em que consistirá o agir político, por isso, a partir do referido o discurso político demonstra ter grande significação, exigindo-se sobre ele uma análise aprofundada e pragmática.

No pensamento de Ricoeur existe uma distinção dos três níveis de funcionamento retórico do discurso político. De facto, os três dizem respeito aos três conflitos inerentes em qualquer modelo de discurso político. O primeiro conflito com que os partidos políticos atuais se debatem por resolver reside na definição de bens fundamentais e na sua distribuição. Afinal o que se pode considerar como bens fundamentais? A pergunta parece alcançar uma resposta ambígua, a sua resposta tem variações de um indivíduo para o outro, a pergunta é exigente e continua sempre, ao longo dos tempos, a exigir uma resposta concreta. A questão da distribuição está ligada no pensamento de Ricoeur com o modelo de justiça distributiva proposto por John Rawls e que, no capítulo sobre a justiça deste trabalho encontrará a sua demonstração. Pode afirmar-se que o modelo de justiça distributiva é um dos pontos em que Ricoeur concorda com J. Rawls. Na verdade, os partidos e agentes políticos competem por definir quais são os bens prioritários e como distribuí-los. Por vezes, tal como Ricoeur chama à atenção, no processo de distribuição puramente

processual o valor dos bens caminha no sentido do olvido. O debate apenas encontra algum consenso ao nível das regras que o devem reger, sem as referidas regras seria impossível resolver os grandes conflitos de opinião que vão surgindo. Na atualidade, este conflito aparece, desde logo, no debate entre aqueles que defendem ideologias mais liberais ou neoliberais e os que defendem medidas mais socialistas e protecionistas do Estado em relação aos cidadãos. Este é um conflito político antigo que tem conduzido na modernidade grandes debates políticos, um dos seus motores encontra-se nas crises económicas e financeiras de alguns Estados viveram tão recentemente.

A pluralidade de opiniões que o modelo político garante, brotada do reconhecimento da sua fragilidade, não pode jamais ser eliminada. O próprio modelo de democracia protege a diferença de opiniões e o conflito que dela surge, a pluralidade é a garantia de um sistema democrático vivo, sendo no choque de opiniões que se encontra a possibilidade de um caminho comum que respeite as diferenças de todos os cidadãos. Os conflitos que brotam do debate relativo à distribuição e reconhecimento dos bens fundamentais indicam que, não existe uma resposta científica absoluta para determinar o que é um bem público em qualquer tempo. A resposta a esta dúvida encontra-se sempre presa ao próprio desenvolvimento económico, cultural e político de uma determinada sociedade. A própria política e a discussão que dela surge não tem capacidade de alcançar noções que estejam para além de qualquer sistema racionalmente discutível e contestável. Esta parte de um ponto de partida racional de aplicação à realidade prática, a partir daqui é permitido reconhecer a fonte fragilidade e vulnerabilidade da política. A política precisa de estar sempre presa a discussões racionais que permitam alcançar conclusões objetivas, só através destas discussões será possível encontrar o seu rumo. No seu intuito de ultrapassar este pendor mais contestável da política, Ricoeur introduz o modelo de *phronesis* Aristotélica. A sabedoria prática é herdeira da *phronesis* Aristotélica, ela assenta num saber decidir, a partir do conjunto de acontecimentos narrativos que constituem a identidade do decisor e as suas convicções. Através das suas opiniões é possível chegar ao verdadeiro conhecimento da ação humana, no entanto, este conhecimento é distinto do conhecimento compreendido cientificamente, está para além dele. O seu pendor de verificação necessita da ação do próprio tempo, esse é o maior exame que qualquer conceito pode ultrapassar.

O segundo nível da dimensão retórica do discurso político aparece intimamente ligado com a discussão dos bens e dos objetivos de uma boa governação. A meu ver este nível encontra-se relacionado com o primeiro, na medida em que por existir uma enorme variedade de opiniões em relação aos bens mais fundamentais, isso conduz a diferentes possibilidades de governação. O pensamento de J. Rawls abre espaço para a discussão sobre estes bens elementares, contudo, a sua definição é tão subjetiva que se torna difícil alcançar uma resposta válida. Surgem várias divergências neste nível, mas também a discórdia é a forma de encontrar um caminho que garanta a pluralidade política. A exemplo do anteriormente afirmado, pode encontrar-se no discurso político a recorrente utilização de conceitos tão voláteis como o de justiça e de liberdade. A verdade é que estes dois conceitos surgem carregados de uma enorme subjetividade, demonstrando a grande vulnerabilidade deste tipo de discurso. Os conceitos acima referidos estão ligados à subjetividade

constituente de cada indivíduo, daí ser tão difícil encontrar uma definição de tipo universalizante para os dois. A ambiguidade presente no discurso demonstra bem a sua fragilidade. Tanto a justiça como a liberdade transportam consigo uma enorme pluralidade de significações que, muitas vezes, não se identificam com as necessidades particulares de cada indivíduo. As generalizações presentes neste tipo de discurso e as suas múltiplas significações é a gênese da sua fragilidade, estas tem o objetivo de atingir valores que são comuns a todos, apesar de a sua definição ser variável. O uso desses conceitos mais generalizantes permite reconhecer a fragilidade do discurso político e demonstram a impossibilidade de encontrar a harmonia neste tipo de discurso. Com efeito, não existe nenhum tratado político ou constituição que contenha as regras que permitem harmonizar este discurso, a sua fragilidade surge da não possibilidade de conciliar a pluralidade de opiniões. O facto de o discurso não conseguir ultrapassar as divergências pode ser um ponto positivo, isto porque, não conseguirá jamais submeter o sistema político a uma qualquer ideologia doutrinária mais patológica. Ao mesmo tempo tudo isso obriga a uma procura de caminhos comuns, protegendo a sociedade de qualquer tipo de fundamentalismo político. Uma boa política resiste precisamente a qualquer modelo político doutrinário de governação, esta foi talvez uma das grandes conquistas das democracias modernas e que deve ser preservada.

O terceiro nível da função retórica do discurso político está ligado aos elementos que permitem definir uma vida boa, cada sujeito tem uma percepção ética originária do que significa para si uma vida boa, a definição ergue-se carregada de uma certa ambiguidade. O desenvolvimento tecnológico acabou por confundir o próprio indivíduo e os seus pressupostos sobre o que seria uma vida boa, a partir daqui compreende-se vida boa como a posse do maior número de bens, concretamente de bens tecnológicos. Parece surgir a noção de que a realização do indivíduo está dependente da acumulação de bens, esta ideia tem sido, ao longo dos tempos, profícua na criação de grandes discórdias. Trata-se do antigo conflito em que o ser se confunde com o ter, o resultado de tudo isto foi a própria alienação do indivíduo. Os valores fundamentais de cada indivíduo foram colocados ao mesmo nível que um bem tecnológico, interpretados a partir da sua utilidade. Neste sentido, os valores basilares que foram sempre reconhecidos como importantes para a realização de uma vida boa perderam a sua importância, sendo agora entendidos como uma coisa ambígua. Sem dúvida, parece que o salto tecnológico que a modernidade deu permitiu um desenvolvimento do indivíduo de forma quantitativa, mas não qualitativa. Existe uma maior oferta de bens tecnológicos que melhoraram a vida do sujeito, mas isso não significa que se tenha melhorado em valores como os de humanidade, liberdade e respeito pelos outros. Creio que esta parece ser uma crítica fundamental feita pelo pensamento de Ricoeur e com a qual também concordo.

Os três níveis do discurso retórico e seus conflitos conduzem Ricoeur a introduzir precisamente a *phronesis* aristotélica, um dos conceitos chave para realização do desejo ético de viver-bem. Para demonstrar o seu pensamento e a importância da filosofia de Aristóteles, o autor nega o modelo Hegeliano de *Sittlichkeit* como único modelo de realização do indivíduo, através dos pilares da família, Estado e sociedade. Este conflito surge porque Ricoeur não concebe nenhum

modelo ético sem uma postura teleológica, qualquer modelo ético de realização do indivíduo deve ter sempre em vista a concretização de uma vida boa. O plano da moral deontológica necessita também da mediação com a visão ética, para fundamentar a existência das suas normas. Para o filósofo Paul Ricoeur, os três pilares anteriormente referidos não são o único caminho para alcançar a realização de cada sujeito, a sabedoria prática, herdeira da *phronesis*, procura a sua validação em princípios que ultrapassam os próprios padrões científicos de conhecimento. A ação humana parece trazer consigo outro tipo de modelo de confirmação que excede os modelos mais analíticos, assente na confirmação no decorrer do próprio tempo histórico. A validade de cada ação encontra-se na forma como ela vai superando o ritmo inexorável do tempo.

Para confirmar a compreensão do pensamento deste autor relativamente à fragilidade política, parece ser importante voltar a referir o peso da relação dialógica entre crítica e convicção. A verdade é que se esta relação entre os dois conceitos acima referidos estiver bem assimilada, pode ser um caminho para alcançar a paz no âmbito da sociedade. Se as duas não forem entendidas de forma patológica, podem auxiliar na criação de novos sentidos políticos no seio das comunidades. O agir político deve reconhecer a importância desta dialética, para Ricoeur “a paz é o horizonte da política, concebida como cosmopolítica”⁸⁵. Quando cada um de nós critica um determinado sistema político está precisamente a utilizar esta dialética entre crítica e convicção. A relação entre crítica e convicção auxilia na organização da prática política, na sua capacidade de decisão e de procura de paz, deste modo “a dialética entre crítica e convicção quando bem compreendida, está sempre orientada para o ideal de Kant de paz perpétua”⁸⁶. O exercício desta dialética encontra-se intimamente ligado à sabedoria prática, isto é, ao modelo de *pequena ética* de Ricoeur. Com efeito, o desejo ético colocado sobre o crivo da norma, transformado em convicção, constitui o patamar da sabedoria prática. Cada indivíduo no seu exercício deliberativo passa por um período ético crítico que permite auxiliar na sua decisão. A dialética entre crítica e convicção está sempre a ser utilizada ao serviço da sabedoria prática, contudo, na prática política é, muitas vezes, a convicção que dá elan ao agir político. Deste modo, a convicção tem o papel fundamental de auxiliar na resolução política e na sua subsequente ação. A crítica surge após a convicção, numa profunda relação que auxilia ao nível do juízo, a dialética entre crítica e convicção é a confirmação do carácter frágil da política. Como já várias vezes referido, a fragilidade política é um ponto favorável, isto porque, esta é o motor da sua existência, exigindo responsabilidade por parte dos seus agentes e de todos aqueles que nela estão envolvidos.

O modelo de *pequena ética* de Ricoeur permite introduzir outra dialética que é fundamental para compreender a construção do sistema político, a dialética entre lei e consciência. Este é um processo reflexivo que se encontra junto do desejo ou intenção ética de cada indivíduo, contudo, é a partir da moral que o projeto de *pequena ética* adquire novos contornos, sendo a relação entre

⁸⁵ Ricoeur, *O Justo*, 10.

⁸⁶ Dauenhauer, *The Promise*, 234: “The dialectic between critique and conviction, when sensibly engaged in, is always oriented to the ideal of a Kantian «perpetual peace»”.

lei e consciência fundamental. Esta é ao mesmo tempo a dialética entre a ética da opção e a moral da obrigação. Desta forma, a partir desta dialética entre lei e consciência é possível compreender a própria relação entre a ética e a moral. No plano moral a lei encontra-se ao serviço tanto da moralidade, como do poder judicial. Contudo, aquilo que Ricoeur pretende é um movimento que conduza da legalidade à moralidade e mais tarde da moralidade à própria consciência, um caminho inverso. A consciência é compreendida como lugar da ética, no sentido em que permite entender a existência falível do sujeito, suscitando, por isso, o desejo ético de justiça.

O poder legal bem como o poder jurídico na sua concretização tem dois objetivos fundamentais em comum. Os dois revelam uma interdição, no entanto, esta interdição não representa algum tipo de repressão. O poder jurídico transporta consigo a intencionalidade geral da moralidade, sendo necessário salientar que a ligação entre o poder jurídico e a moral apresenta a sua fragilidade. A ponte que o plano jurídico e plano moral pretendem estabelecer entre as normas universais e a pluralidade humana reconhece, ao mesmo tempo, a fragilidade da própria interação humana. As normas universais ao solicitarem a conexão com as particularidades de cada cidadão pressupõem uma sociabilidade no âmbito do jurídico que não existe no âmbito real, demonstrando o débil vínculo que une os cidadãos. No anteriormente referido, encontra-se a grande fragilidade de todos os sistemas jurídicos e políticos. A pressuposição de que existe um vínculo forte entre todos os cidadãos, partindo de um modelo virtual de sociedade no plano moral e jurídico, revela a própria fragilidade dos sistemas. De facto, no plano real e prático estes modelos acabam por não ter a aplicação desejada, desde logo, pela diversidade e pluralidade de que cada sociedade é constituída. As relações entre os indivíduos necessitam de ser orientadas por leis que representam interdições e mandamentos, de forma a manter a paz e coesão social.

A legalidade e a moral encontram-se em posições e posturas completamente antagónicas, esta é uma distinção que a obra de Paul Ricoeur pretendeu demonstrar. Se a legalidade conduz apenas a uma obediência cega à lei, parece então pertinente tentar clarificar qual o papel da moral. A legalidade carrega consigo o peso do poder corretivo, enquanto o plano moral aponta para o respeito e para o amor pelo dever, este é um dos contributos do pensamento de I. Kant. O plano da universalidade é diferente para o patamar da lei e para o patamar da moralidade, no plano da lei o legislador encontra-se sempre num plano exterior ao plano da aplicação da lei. O legislador moral numa posição completamente autónoma, no sentido em que enquanto criador da lei necessita de uma posição neutra, no entanto, também se submete a ela. No próprio domínio da lei a ligação entre a norma e a pluralidade humana não é a mesma que no domínio da moralidade. No reino da lei as normas surgem como algo contra o próprio indivíduo, obrigando-o a ultrapassar a sua tendência de se fechar sobre si e socializar com outros. No plano da moral as normas são fruto de um respeito mútuo entre os indivíduos, mas que ao mesmo tempo é regulado por elas. Sem dúvida, as normas surgem da tendência ou de um desejo de viver em conjunto no seio de uma comunidade.

Os dois modelos, tanto do âmbito da legalidade como da moral, devem reconhecer a diferença entre os indivíduos, isto é, devem respeitar a singularidade e identidade de todos os

cidadãos. A característica fundamental constituinte de todos os indivíduos são as suas fortes avaliações que se fundamentam a partir das suas convicções. Ora, as fortes convicções de cada indivíduo podem ser a fonte de conflitos na sua relação com as normas e mesmo com outros que constituem o corpo da sociedade. As normas morais e legais não podem atentar à singularidade e pendor único de cada indivíduo, este é o lugar onde surgem os grandes dilemas. Neste sentido, atentando à singularidade de cada indivíduo e à pluralidade constituinte de cada comunidade, como lugar de possível conflito, Ricoeur introduz o terceiro nível da *pequena ética*. Este nível tem a função de enquadrar a universalidade das normas morais com a singularidade dos cidadãos, é pois necessário uma capacidade interpretativa e uma articulação com os sistemas normativos, sendo isto possível através da sabedoria prática.

A reflexão entre a consciência e a lei vem revelar a fragilidade do plano político, o seu discurso é precisamente o lugar onde o seu pendor frágil se demonstra. A fragilidade do político bem como o do seu discurso é inevitável, aqui está a base do pensamento político de Paul Ricoeur, símbolo da sua grande antropologia filosófica. A fragilidade é inerente a todos os tipos de ação, uma ação que é fruto de uma estrutura frágil do indivíduo. A fragilidade do discurso não é só a demonstração da própria fragilidade da política, este aponta para uma responsabilidade que permita superar ou suprimir essa mesma fragilidade. A grande conclusão relativa ao reconhecimento da debilidade dos sistemas políticos consiste em compreender que o político deve atuar de forma responsável, a partir da identificação da sua fragilidade e da política, sem dúvida “a fragilidade do discurso político é uma parte da demonstração da fragilidade de tudo o que é político”⁸⁷.

Para finalizar, creio que é chegado o momento de efetuar um questionamento que permita entender a importância da identificação da fragilidade no âmbito do pensamento de Ricoeur. Não será esta fragilidade a condição de possibilidade para a realização do agir político? Qual a importância da fragilidade tanto do indivíduo como da política, como princípio basilar da sua ação? Qual a importância desta fragilidade para todos os sistemas políticos? O conceito de responsabilidade exigido pelo reconhecimento da fragilidade política, não será fundamental para o político e seu agir? Quanto à possibilidade de surgimento do um plano patológico no político, questiono-me se não estará já instalado na política atual precisamente esta característica? A fragilidade política advém da própria fragilidade constituinte de cada indivíduo. O próprio Ricoeur aplica no pensamento político, o modelo de fragilidade do sujeito apresentando na sua antropologia filosófica. É preciso não esquecer que a política, enquanto atividade que brota do agir humano, encontra aí a sua fundação, na constituição frágil. A fragilidade do discurso e da política é o garante da sua abertura a outras possibilidades, demonstrando que não existe assim nenhum modelo político absoluto que contenha a verdade última. Com efeito, a fragilidade e o seu reconhecimento permitem uma certa proteção a esse tipo de política, ela deve ser um dos princípios base que

⁸⁷ Dauenhauer, *The Promise*, 239: “The fragility of political discourse is of a piece with the fragility of everything political”.

orientam o rumo político de cada sociedade. O agente político tem a responsabilidade de reconhecer sempre esta fragilidade, sendo o seu agir fruto da mesma. Não deve ser apenas o agente político a admitir a importância da sua responsabilidade, mas também todos os cidadãos. A sociedade deve compreender a sua responsabilidade e envolver-se na política de forma a prestar um contributo plausível sobre a mesma. A grandeza de cada agente político deve ser vista a partir do reconhecimento desta característica. Além disso, deve ser sua preocupação reconhecer a própria relação frágil dos indivíduos uns com os outros, devendo fazer de tudo para os proteger. O tema da fragilidade parece ser de um tema fundamental quando se fala de política, o pensamento de Ricoeur pretende chamar à atenção precisamente para esta relação. Qualquer sistema político e seus agentes devem reconhecer como princípio basilar a ideia de fragilidade. A partir da relação entre utopia e ideologia foi possível reconhecer um conceito que está anexado ao político, refiro-me ao patológico. Este conceito tem motivado a minha reflexão no sentido de tentar entender se a política atual não está já patologicamente construída. A verdade é que um sistema político partidarizado acaba por fundamentar as suas políticas e a sua governação num simples jogo de narrativas. Sabe-se que certos partidos são de ideologia liberal, outros socialista, mas o que importa compreender é se não estará já aqui presente no jogo narrativo algo patológico. Creio que uma doutrina política que se conduz a partir de uma ideologia e constrói uma narrativa para ajudar a fundamentar a ação dos seus agentes, está já erradamente constituída. Os agentes políticos dirigem as suas decisões limitando-se a seguir cegamente a referida narrativa, não refletindo e não correspondendo às exigências de todos aqueles que em si confiaram. Esta é uma ideia intimamente ligada com o plano da fragilidade política e que me convida a refletir, creio este ser um plano fundamental e que exige a revisão de todo o sistema político atual.

IX. A Responsabilidade Política

Um dos conflitos que surge anexado ao plano político e que a obra de Ricoeur pretende esclarecer consiste na autonomia do poder político e seus fundamentos. Depois de desenvolver o seu modelo de *pequena ética* e destacar a sua sabedoria prática, modelo importante para a deliberação política, este autor coloca a sua atenção sobre a fonte do agir político. De facto, para compreender este problema Ricoeur introduz o conceito de responsabilidade, identificado a partir do reconhecimento da fragilidade política. O conceito de responsabilidade é fundamental para o entendimento do seu pensamento político. A relação da fragilidade com a responsabilidade, tratada já no capítulo anterior, ocorre porque tudo o que é político está envolto em fragilidade. Na verdade, o reconhecimento da fragilidade exige responsabilidade, por isso, irei neste capítulo esclarecer esta relação, porque “de uma forma geral, a conceção da responsabilidade política é determinada pela multidimensional fragilidade que caracteriza tudo o que é político”⁸⁸. Neste sentido, apesar de a política estar envolta em todo o tipo de contrariedades que permitem compreender a sua fragilidade, ela exige responsabilidade por todos aqueles que nela estão envolvidos. A responsabilidade de que Ricoeur nos fala difere de outros tipos de responsabilidade, esta é uma responsabilidade interna à política e diz respeito a todos os agentes que a ela se dedicam.

O pensamento de Ricoeur pretende chamar a atenção para alguns conceitos que estão intimamente ligados com o tema da responsabilidade política na atualidade. Com efeito, o ponto de partida deve ser sempre o de reconhecer que a responsabilidade brota da fragilidade, o campo da fragilidade é precisamente o da responsabilidade. Na verdade, a responsabilidade política não concerne apenas aos intelectuais ou mesmo agentes políticos, mas sim a cada indivíduo, “esta responsabilidade cujas bases são internas à política é uma distintiva forma da atividade humana”⁸⁹. Todavia, como já referido no capítulo sobre a fragilidade política, o elo que une cada cidadão no âmbito da sociedade civil é bastante frágil. Este é um modelo que tem por base uma fé segundo a qual todos os cidadãos pretendem relacionar-se entre si, ideal que nem sempre se verifica. Os sistemas normativos surgem como forma de suprimir esta falha de não sociabilização entre os cidadãos. O conceito de solicitude que se encontra no plano da ética permite um desdobramento que abre caminho no sujeito para o plano do outro, para a moral deontológica; o plano da obrigação. Cada cidadão deve, por isso, sentir-se responsável por manter este elo que abre espaço para o outro, um desejo ético de viver em conjunto com outros. O agir político deve ser precisamente a possibilidade de aplicação desse desejo ético, esta é a responsabilidade de todo o cidadão e de todo o agente político. Creio que manter este laço é indispensável para que seja possível viver em

⁸⁸ Dauenhauer, *The Promise*, 245: “In general, Ricoeur’s conception of political responsibility is determined by the multidimensional fragility that characterizes everything political”.

⁸⁹ Dauenhauer, *The Promise*, 245: “This is a responsibility whose grounds are «internal» to the politics as a distinctive form of human activity”.

comunidade e alcançar um caminho comum. A ética não está completa sem a política, por isso, a política deve ter a responsabilidade de procurar realizar o desejo ético particular de cada sujeito.

O conceito de responsabilidade de que Ricoeur nos fala vive em íntima relação com o conceito de envolvimento ou comprometimento, cada indivíduo deve estar, para Ricoeur, envolvido com a política no sentido de encontrar a sua realização e a do outro. Ora, esta já no referido, implicitamente, a ideia de responsabilidade, na procura para a concretização. O filósofo utiliza várias vezes este conceito de envolvimento para falar sobre todos os agentes que se relacionam com a atividade política. O envolvimento político deve também ser compreendido do lado dos agentes políticos, mas também do lado de todos os cidadãos. Desta forma, cada cidadão deve estar verdadeiramente envolvido e comprometido com as suas ações e com as do outro. Novamente o que sobressai como pano de fundo é a ideia de ipseidade que Ricoeur tantas vezes menciona, sendo possível observar como este conceito se demonstra no campo do político. O agir de cada um deve ser refletido, na medida em que pode afetar não só a si mas também ao outro. A ideia supracitada, apesar de estar também ligada ao agir de cada cidadão, tem especial projeção no agir político. O agente político deve compreender que o seu agir está comprometido com todos os cidadãos, numa altura em que as sociedades modernas vivem profundas crises políticas, o político deve compreender que esta ideia é basilar na manutenção de qualquer sistema ou comunidade política organizada. Só um agir político responsável e comprometido com os anseios dos cidadãos pode colmatar as próprias fragilidades da política e conduzir a um sistema político mais justo: “os cidadãos tem a obrigação de insistir que os seus representantes no seu agir deem expressão ao desejo de viver-bem daqueles que os elegeram, em vez de se tornarem em agentes de dominação”⁹⁰.

Como foi já anteriormente referido no capítulo que diz respeito à fragilidade política, a política detém em si uma base problemática, isto porque a sua estrutura parte de um plano bastante paradoxal. É precisamente neste âmbito que surgem os conceitos de fragilidade e responsabilidade. A reflexão de Ricoeur “promove uma clara e maior apresentação do que consiste a responsabilidade política quando discute a relação entre o domínio da política e os outros principais domínios da ação e do pensamento humano. Aqui a fragilidade política engendra e especifica a responsabilidade política”⁹¹. Os dois conceitos anteriormente referidos estão intimamente ligados ao fenómeno do poder político e aos desacordos que brotam do seu exercício. Todavia, Ricoeur chama à atenção para as duas fontes onde germinam, as referidas divergências, no plano da sociedade política. Em primeiro lugar, o poder é a raiz das duas grandes forças que surgiram no decurso da história, o poder religioso e o poder dos grandes conquistadores. Em segundo lugar, há que referir o poder que diz respeito ao uso da violência, este ergue-se a partir da necessidade de criar normas e

⁹⁰ Dauenhauer, *The Promise*, 248: “To remedy this obfuscation of the bond of cooperation, citizens have an obligation to insist that their representatives act in such a way that they give expression to the will to live together of those who elect them instead of turning into nothing other than agents of domination”.

⁹¹ Dauenhauer, *The Promise*, 249: “Ricoeur provides a clearer and more weighty presentation of what political responsibility consists of when he discusses the relationship between the domain of politics and the other principal domains of human thought and action”.

instituições que permitam a convivência dos cidadãos em sociedade. Os dois poderes na tentativa da sua imposição acabaram por fazer muitas vítimas no decurso da história; as dificuldades que cada sistema encontrou para se constituir, demonstram bem a sua própria fragilidade. A raiz da sua legitimidade é manifestação da sua fragilidade, no sentido em que nenhum sistema é completamente absoluto e se encontra sempre sujeito à crítica. O parágrafo seguinte pretende esclarecer precisamente esta ideia, a questão do absoluto é particularmente relevante para a realização política.

O segundo poder que diz respeito ao uso da violência legitimada transforma a autoridade política em algo frágil. Se a política surge como forma de superar os conflitos em sociedade e garantir a paz, não parecerá um pouco paradoxal o seu recurso à violência? O segundo poder transporta consigo a demonstração da sua fragilidade, sendo esta institucional e constitucional. O cidadão reconhecendo esta fragilidade encontra aqui a sua função fundamental de vigilância, no sentido de aferir se os sistemas normativos que regem as instituições cumprem o viver em conjunto de todos os cidadãos. Contudo, ao cidadão não é só dada a possibilidade de vigilância, ele tem essa responsabilidade, devendo manter-se sempre alerta a todo e qualquer tropeço que bloqueie os seus anseios. Aquilo que promove esta vigilância por parte de cada cidadão é o seu desejo ético de viver em conjunto com outros, por isso, exige-se o seu envolvimento na tarefa política. Só desta forma será possível realizar o seu desejo ético particular de viver-bem, um viver-bem com e para os outros. A sua responsabilidade é a luta pela realização desse ideal, procurá-lo para si e para os outros, mesmo para aqueles que virão a seguir a si, só desta forma será possível garantir a continuidade de uma comunidade.

Um dos conflitos que faz com que o sistema político seja na sua essência frágil e paradoxal encontra-se inscrito nos próprios fundamentos da democracia moderna. O pensamento do filósofo Max Weber que Ricoeur recupera pretende justamente demonstrar isso mesmo, isto porque “para ele, o Estado não pode ser definido se não se incorporar na sua função da violência legítima. Não hesito em afirmar que o paradoxo político consiste, precisamente, nesta confrontação entre forma e a força, na definição do Estado”⁹². De facto, a democracia moderna assenta num modelo de representatividade, contudo, a forma como esta representatividade se articula, em vez de suprimir, ainda demonstra mais o pendor frágil da política. A verdade é que os representantes eleitos, que deveriam ser os emissários da vontade daqueles que os elegeram, acabam por decidir em oposição a eles. Os emissários da vontade dos cidadãos tomam decisões que respeitam, muitas vezes, lógicas partidárias e não os desejos particulares daqueles que neles votaram. Com efeito, este é um dos grandes exemplos da fragilidade da política, neste sentido diz-nos Ricoeur: “deploro esse vazio por uma segunda razão, que toca no problema da representação da nossa democracia. Idealmente, um deputado é um fragmento de mim mesmo projetado no universo político. Mas hoje os cidadãos já não se reconhecem na classe política; o meu deputado, em vez de ser o mesmo que eu, mal ele se mete a girar naquilo que chamaram *microcosmo*, torna-se diferente de mim. A crise de

⁹² Ricoeur, *Do texto*, 394.

representatividade resulta essencialmente do facto de que, entre o nível do indivíduo e o do Estado, não existe nada”⁹³. O sistema representativo em vez de clarificar e promover a ligação de cooperação que existe entre os cidadãos parece querer revesti-la de conflito. O desejo de viver em conjunto é assim destruído, conduzindo os cidadãos a uma perda de confiança na política, desacreditando-se da possibilidade de realização dos seus anseios éticos. O que daqui surge é um voltar dos cidadãos sobre si, uma descrença na política, reduzindo assim a sua vontade de participação. As normas morais servem, muitas vezes, como forma de conduzir à participação e compelir os cidadãos a relacionar-se com os outros constituintes da sociedade. No entanto, o modelo ternário de Ricoeur serve como crítica para demonstrar a primazia da vontade ética livre sobre a moral da obrigação. O cidadão deve realizar essa participação em liberdade, não pela simples obrigação; a importância da demonstração da primazia da ética teleológica originária encontra aqui a sua justificação. A partir do anteriormente referido, os representantes distorcem a sua mensagem inicial e passam a ser nada mais do que agentes de dominação. Os cidadãos devem combater para que aqueles que os representam não se tornem apenas agentes de dominação, simples marionetas ao serviço de ideologias partidárias ou causas sectárias. Os cidadãos não podem jamais esquecer este lado paradoxal da política, esquecê-lo ou tentar eliminá-lo seria um erro terrível: “mais geralmente, os cidadãos tem a responsabilidade de reconhecer o intrínseco e paradoxal carácter da política e resistir com todos os esforços para eliminar o seu paradoxo ou de o negar”⁹⁴. Só a consciência do lado paradoxal da política pode conduzir ao encontro de um sistema político mais completo. A responsabilidade dos cidadãos em reconhecerem o lado paradoxal da política brota da obrigação de proteger a independência da política em relação a outros poderes.

Um outro domínio da exigência de proteger a fragilidade política diz respeito à relação da vida política atual com o passado. Os cidadãos devem reconhecer que têm uma dívida para com o passado que promoveu o desenvolvimento e manutenção de cada comunidade, este é o patamar da sua herança. O que auxiliou o progresso de determinadas sociedades políticas foi um discurso histórico e político que provou ser duradouro, este tipo de discurso foi o garante da sobrevivência das comunidades. Neste sentido, cada cidadão tem a obrigação de reconhecer que o sistema político que herdou, no âmbito da sua comunidade, tem como base o modelo de crítica e convicção, já referido no capítulo da fragilidade política. A sociedade política deve identificar esta dialética, fazendo de tudo para mantê-la no devir histórico e político. Esta dialética mantém o sistema político vivo, garantindo que este perdura no tempo.

A dívida que os cidadãos têm com o discurso político relativamente à introdução da dialética entre crítica e convicção funciona também para as instituições. Os cidadãos não devem respeitar as instituições, criadas pelos seus antecessores, apenas para manter o *status quo*, é indispensável um envolvimento na sua manutenção. A herança que cada cidadão recebe através das instituições exige

⁹³ Ricoeur, *A Crítica*, 99.

⁹⁴ Dauenhauer, *The Promise*, 248: “More generally, citizens have the responsibility to recognize the intrinsically paradoxical character of politics and to resist all efforts either to eliminate its paradoxicality or to deny it”.

que cada cidadão as respeite. Desta forma, cada cidadão deve compreender responsabilmente a importância da sua participação: “através da sua organização os indivíduos podem tornar-se cidadãos e a sua liberdade, uma liberdade racional”⁹⁵. Só uma participação ativa dos cidadãos garante a continuidade das instituições, são elas que abonam e regulam o normal funcionamento das sociedades. Numa altura em que na contemporaneidade as instituições são vistas como algo complexo em que os cidadãos perderam a crença, o pensamento de Ricoeur pode ser fundamental, no sentido em que a filosofia deste autor pode ajudar a compreender a importância que o papel das instituições tem nas sociedades atuais. A ideia de complexidade brota, muitas vezes, da sua herança normativa que tem a função de organizar todo o tipo de relações que se desenvolvem no seio de cada comunidade. O reconhecimento do pensar deste autor pode revitalizar a visão sobre as instituições, ao encontrarem-se numa posição menos favorável, isso também é da responsabilidade dos cidadãos. Na realidade o funcionamento das instituições também espelha a realidade da sociedade, isto porque “a política para Ricoeur é definida pelo papel central que o Estado mantém na vida de uma comunidade histórica”⁹⁶. A reformação das instituições surge na linha das novas exigências que a própria modernidade tem criado e da qual os cidadãos devem participar. Assim, o passado de uma sociedade política transporta consigo esperanças e promessas que não foram ainda devidamente cumpridas e que se mantém cristalizadas no tempo.

No sentido de clarificar a sua ideia de responsabilidade política, o filósofo Paul Ricoeur recorre à relação entre o domínio político e os outros domínios da ação humana. Ao longo dos seus textos e concretamente no seu ensaio “Ética e Política” presente em *Lectures I – Autour du Politique*, Ricoeur coloca a questão relativa à relação do domínio ético com o domínio político e económico. Os três domínios acima referidos têm distintos problemas e objetivos, no entanto, há algo de comum entre eles; em *Do Texto à Ação* Ricoeur dizia-nos: “eu gostaria de falar, não apenas de uma intersecção entre dois círculos, o da ética e o da política, mas da intersecção entre três círculos: o económico, o político e o ético”⁹⁷. Não se pode reduzir nenhum deles ao outro, mas a sua independência é relativa, a política não é independente dos outros domínios, o que se torna particularmente relevante na demonstração da sua fragilidade. Ora, a partir daqui surge novamente a questão da responsabilidade, visto que é necessário voltar a falar da sua fragilidade.

Efetivamente, com o objetivo de demonstrar como estes domínios se relacionam consigo mesmos e ao mesmo tempo se confrontam, Ricoeur desenvolve a sua primeira tese. Para o filósofo Paul Ricoeur, a própria política confronta-se primeiramente com a economia e só depois com a ética, a racionalidade política só pode ser entendida no contraste com a racionalidade socioeconómica, para ele “o plano económico-social é uma abstração, na medida em que a vida económica de uma nação está incorporada na política pelas decisões tomadas pelos Estados; não

⁹⁵ Dauenhauer, *The Promise*, 252: “Through this organization individual persons can become citizens and their freedom a reasonable freedom”.

⁹⁶ Dauenhauer, *The Promise*, 251: “Politics, for Ricoeur, is broadly defined by the central role that the State holds in the life of a historical community”.

⁹⁷ Ricoeur, *Do texto*, 387.

nego esta intersecção entre o económico e o político que, precisamente, o meu esquema prevê”⁹⁸. A economia é definida por Ricoeur, à boa maneira de Hegel, como o mecanismo de reconhecimento das necessidades e sua satisfação. Este mecanismo opera no seio das relações entre as pessoas, contudo, esta definição peca por ser pouco concreta. Com efeito, a economia é mais do que isso, ela define-se a partir dos próprios bens e costumes de uma comunidade, que se reconhecem nas decisões do Estado. O paradigma político e económico acaba por ser muito mais complexo do que Hegel nos apresenta, esta é uma conclusão do próprio Ricoeur. Na atualidade a socio-economia é abstrata, esta conclusão funda-se pela autonomia que resulta da constituição de um mercado e modelos de trabalho à escala global, na abstração perde-se, muitas vezes, o valor dos bens transacionados. Aqui está implícita a crítica de Ricoeur ao próprio modelo de justiça processual de J. Rawls: a verdade é que nos procedimentos judiciais perde-se, por vezes, o grande sentido de justiça.

Para o pensador Paul Ricoeur, o desenvolvimento económico e tecnológico acabou por impor consigo um modelo de racionalização do trabalho, que conduziu o homem a um certo vazio de sentido. Uma das coisas boas que este paradigma mais racionalizante trouxe consigo, prende-se com a criação no cidadão de uma noção convivência mais universal. Desta forma, os cidadãos recusaram uma visão mais individualista, abrindo-se, assim, a uma visão mais global sobre a humanidade. Na verdade, isto só foi possível porque o desenvolvimento económico criou no indivíduo a ideia de uma posição global, ele surge no âmbito da tecnologia, do cálculo económico sem fronteiras, vivendo assim a sua universalidade. Desta forma, este tem pela primeira vez a experiência de uma presença universal, entendendo-se como um mecanismo de uma racionalidade à escala universal. Um dos objetivos fundamentais que Ricoeur pretende com a sua obra reside na compreensão que o Estado moderno criou um modelo de trabalho que coloca o homem numa posição oposta em relação à natureza. O homem é compreendido como estando numa disposição contraposta à ordem da natureza, não existindo entre eles uma harmonia. O que os modelos científicos modernos pretenderam foi precisamente colocar os paradigmas racionalizantes contra a natureza e a favor do homem, segundo Ricoeur: “ele é o primeiro homem que vive universalmente e que se compreende como um meio desta racionalidade universal”⁹⁹. O homem acima da natureza e a natureza ao seu serviço, o pensamento de Ricoeur, herdeiro de Merleau Ponty, surge exatamente como uma forma de desconstruir a ideia de oposição entre o homem e a natureza.

No sentido de demonstrar a forma como a política difere da economia, Ricoeur recorre ao modelo político de Marx, que se fundamenta a partir de uma posição da política completamente independente da economia. O pensamento de Paul Ricoeur é, em certa medida, discordante dos cânones do marxismo, sendo importante reconhecer quais as suas grandes oposições. Para Karl Marx, as alienações políticas não são mais do que derivações das próprias alienações económicas, a

⁹⁸ Ricoeur, *Do texto*, 388.

⁹⁹ Ricoeur, *Do texto*, 389.

própria hierarquia estabelecida na sociedade resulta de uma exploração do indivíduo pelo seu trabalho, com vista exclusivamente ao lucro. No marxismo qualquer regime político é resultante de uma alienação económica, ou seja, “qualquer regime político é legitimado pelo próprio desenvolvimento de uma alienação económica”¹⁰⁰. O passado muito recente de alguns países europeus, mergulhados em crises económicas e financeiras, permitiu entender como isso afetou o plano político e auxilia a compreender a profundidade desta ideia. A designada *Crise das Soberanias* pode ser compreendida a partir do acima referido, ela não é mais do que o resultado da perda da autoridade política dos governos dos países europeus, derivado de uma queda dos seus sistemas financeiros. A sua soberania só volta a ser restituída depois de satisfeitos os critérios das entidades credoras e alcançada a estabilidade no sector económico e financeiro dos referidos países. Quando surgiram vozes que afirmavam a aproximação de uma profunda crise económica, apareceram crises políticas que levaram à dissolução de governos e ao mergulhar dos países intervencionados, num grande clima de desconfiança. Desta forma, é possível compreender que a grande proposta do pensamento de Karl Marx reside em identificar a alienação económica com o colapso político, segundo ele: “o colapso da alienação política é meramente a manifestação de uma alienação económica”¹⁰¹. Como exemplo do pensamento de Marx, ele interpreta a luta entre os anglo-saxões no século XIX na defesa do liberalismo político, como forma precisamente de proteger o liberalismo económico. A partir daqui identifica-se o liberalismo político com o próprio liberalismo económico, a análise dos dois modelos de liberalismo é uma discussão que se mantém até aos dias de hoje.

Na atualidade compreende-se que a identificação do liberalismo político com o liberalismo económico teve efeitos nefastos para a sociedade moderna, o seu fruto foi simplesmente a eliminação de um pensamento político autónomo. Se não se proceder à distinção do pensamento político das considerações de tipo económico, isso pode conduzir à introdução de modelos tirânicos que irrompem revestidos de ideais baseados numa vontade em suspender as injustiças económicas. O exemplo perfeito para corroborar o anteriormente referido parece ser a forma como a narrativa do nazismo se implementou numa Alemanha devastada financeira e economicamente depois da I Grande Guerra Mundial. Com efeito, tudo o anteriormente referido conduz Ricoeur a reconhecer que é fundamental manter a autonomia da política em relação à economia. Esta é talvez uma das grandes conclusões do pensamento político de Ricoeur: a política deve recuperar a sua posição completamente autónoma em reação às outras esferas.

Na sua crítica à relação entre a política e a economia, este filósofo refere uma importante distinção entre racionalidade e razoabilidade. As esferas tecnológicas e económicas da vida podem satisfazer as necessidades mais racionais que se definem pelo cálculo e eficiência, em contraste a

¹⁰⁰ Dauenhauer, *The Promise*, 251: “Hence any political regime is legitimate just insofar as it is effective in overcoming economic alienation”.

¹⁰¹ Dauenhauer, *The Promise*, 251: “As a result of their collapsing political alienation into merely a manifestation of economic alienation”.

razoabilidade pretende entender de que forma a eficiência pode afetar o menor número possível de pessoas. Deste modo, esta parece ser uma questão de que a economia se afasta, mas que a política se deve preocupar. O próprio Ricoeur introduz esta distinção, isto porque, para o autor, a política deve ter o papel de encontrar padrões de razoabilidade ai nível seu agir. Neste sentido, ela deve servir até como uma certa oposição aos critérios de eficiência que a economia promove e que tantas vítimas faz, inclusive na atualidade. É preciso voltar a retomar o pensamento político sério que se confronte verdadeiramente com o poder da economia e da finança.

A política para Ricoeur tem o papel fundamental, assente no Estado, de garantir a manutenção de uma determinada comunidade histórica, ao Estado é exigida a competência de organização das comunidades. A comunidade histórica é também aquilo que nos distancia de um sistema moral puramente formal e universal, isto porque “falar de uma comunidade histórica, diz Ricoeur é distanciarmo-nos de qualquer moral formal e universal”¹⁰². Creio ser necessário referir novamente a importância desta ideia para o pensamento de Ricoeur, crítico do formalismo kantiano. A comunidade tem os seus movimentos naturais, desenvolvendo-se consoante a ordem dos acontecimentos que a compõem, revelando que não existe nenhum sistema formal absoluto que seja capaz de resolver todas as questões morais. A partir daqui surge novamente a importância da primazia da ética sobre a moral, o sentido teleológico da ética pode ser fundamental na resolução dos conflitos criados pela moral formal. A moral deve acompanhar os movimentos de desenvolvimento de uma sociedade política. Todavia, a comunidade não nos distancia do desejo ético, no sentido em que ela se unifica pelo desejo de viver em conjunto com outros. A comunidade tem precisamente a capacidade de nos lembrar do nosso desejo ético particular de querer viver-bem com outros.

A função primordial do Estado moderno é garantir o funcionamento das instituições, sendo através delas que se confirma a organização das sociedades. Com efeito, o Estado tem a competência de unir a multiplicidade de instituições e sectores de atividade (Educação, justiça e religião) num vínculo verdadeiro e duradouro, deste modo “dizer que o Estado organiza uma comunidade é dizer que une a multiplicidade e diversidade de instituições, compromissos sociais e esferas de atividade”¹⁰³. Sem uma organização unificadora e bem estabelecida dos diferentes constituintes de uma comunidade, a ação humana não pode ser uma ação razoável. Na verdade, só através desta organização da sociedade e das instituições é que os cidadãos se podem realizar em liberdade, uma liberdade razoável. Esta é ao mesmo tempo uma liberdade condicionada, na medida em que também só faz sentido se for partilhada com outros, o outro exige um respeito pela sua liberdade. Aqui está presente novamente a relação entre o plano teleológico e deontológico, o plano do eu e o da sua relação com o outro. Contudo, o pensamento razoável acabou por se tornar

¹⁰² Dauenhauer, *The Promise*, 251: “To speak of a «historical community», Ricoeur says, is to distance ourselves from any purely formal universal morality”.

¹⁰³ Dauenhauer, *The Promise*, 252: “To say that a State organizes a community is to say that it unites a multiplicity of diverse institutions, social roles and functions, and spheres of activity.”

inerente ao que o valor da cidadania significa e exige. A meu ver, seguindo o pensamento de Ricoeur, para além da razoabilidade, é necessário também uma certa sobriedade, principalmente perante a complexidade do mundo moderno em que o cálculo e a eficiência das perspetivas economicistas causam grandes discórdias. Acredito que a sobriedade de atentar aquilo que é verdadeiramente essencial e necessário deve ser algo a cumprir pelo agir político, de forma a respeitar os desejos particulares dos indivíduos no âmbito da sociedade. Deste modo, a sobriedade enquanto moderação pode ser fundamental para o agente político, desde logo, na maneira como se compreende a natureza e o nosso mundo, para evitar que perspetivas mais economicistas e financeiras produzam vítimas. De facto, para Ricoeur é sobretudo necessário encontrar um pensamento político mais razoável que corresponda àqueles que são os verdadeiros anseios e necessidades dos cidadãos. A comunidade histórica representa um âmbito de decisão e de ação baseado numa vontade geral dos seus constituintes enquanto o seu motor, sendo que a definição anteriormente referida surge em quase todos os grandes tratados políticos.

O Estado não tem apenas a função de garantir a aplicação do conjunto das leis que se encontram plasmadas na constituição que rege cada comunidade. Deste modo, ele não é somente o regulador do equilíbrio que se vive no âmbito da sociedade e o uso legitimado do poder da violência não é a única função. Sem dúvida, ele tem a capacidade de garantir a liberdade de todos os cidadãos e educá-los para o exercício da cidadania. As aptidões do Estado estão para além de tudo acima referido, a sua estrutura organizativa tem a capacidade de reconciliar dois tipos distintos de racionalidade. Por um lado, ele pretende difundir a racionalidade económica, fazendo com que esta promova o bem-estar de todos os cidadãos. Contudo, por outro lado, deseja introduzir uma certa razoabilidade na história dos bens e dos costumes, sendo este um conceito que procura a justiça. É minha convicção que um dos grandes objetivos do Estado deve ser garantir o bem-estar e um certo sentimento de justiça social, sendo que a procura de justiça é já o caminho para alcançar o sentimento de bem-estar nas comunidades. Normalmente o grau de satisfação e bem-estar no seio de uma sociedade mede-se a partir do próprio sentimento de justiça. O conceito de equidade ganha especial relevo ao serviço do Estado e das Instituições, o grande objetivo dos dois é precisamente a distribuição equitativa de direitos e de deveres. Para unir estas duas posturas constituintes da sociedade surge o conceito de prudência, como nos diz Ricoeur nos seus textos: “a sua virtude é a prudência, no sentido grego e medieval da virtude da prudência”¹⁰⁴. Este é um conceito criado pelos latinos, mas que é já herdeiro do conceito de *phronesis* tão característico do pensamento de Aristóteles. Deste modo, a virtude da prudência de que o Estado é dotado permite equilibrar a eficiência associada ao cálculo do plano económico, com os padrões de vida particulares de cada cidadão, definidos pela tradição histórica de cada comunidade. No fundo, com este conceito de prudência encontramos-nos no terceiro nível do pensamento de Ricoeur, o nível da sabedoria prática, conceito fundamental para Paul Ricoeur. Este jogo de equilíbrio que a política e

¹⁰⁴ Ricoeur, *Do Texto*, 394.

concretamente o Estado executa entre a racionalidade economicista e a razoabilidade do plano particular de cada cidadão torna-se garante da longevidade de uma sociedade. A ideia de justiça é precisamente fundamental neste cálculo, no entanto, creio que a partir daqui surge uma questão que é da maior pertinência. O que acontece quando a governação não consegue realizar este jogo de equilíbrio? Para servir de exemplo do que pretendo alcançar com esta questão parece ser precisamente a forma como na atualidade algumas soberanias modernas não executaram este equilíbrio e se deixaram submeter ao poder económico e financeiro, não conseguindo inclusive proteger os cidadãos da própria ganancia destes poderes. A solução para este problema só pode passar por um reabilitar do pensamento político para que ele consiga confrontar-se ao mesmo nível com os outros poderes. Este caminho para a recuperação do político deve ser possível, segundo Ricoeur, através do âmbito do jurídico. Uma recuperação dos valores éticos e políticos mais fundamentais pode auxiliar nesta comparação. A submissão ao poder económico e financeiro conduziu, como havia já anteriormente referido, alguns Estados modernos à *Crise das Soberanias*. Os Governos e os cidadãos perderam o seu poder de escolha e decisão sobre as políticas a tomar, visto que eles devem respeitar os pressupostos definidos pelas instituições que resgataram os países que se encontravam no profundo caos financeiro. O próprio distanciamento dos deputados eleitos e dos eleitores produz um sentimento nos cidadãos de não representatividade, o que conduz uma perda de confiança no sistema e na sua legitimidade. O pensamento de Ricoeur identificou bem este problema, como referiu este filósofo: “na descentralização à maneira francesa, o Estado perdeu o controlo sobre coisas que dependiam da sua soberania. A fragmentação da soberania cria vazios políticos, sem oferecer, no entanto, o pleno de uma vida associativa. Pagamo-lo atualmente pelo desenvolvimento da corrupção a nível local e pela multiplicidade dos casos”¹⁰⁵. A consciência de que a ética e a política existem de braço dado no agir político é fundamental. Só uma política que recupere os seus valores éticos mais antigos de procura de viver-bem com outros, assente em princípios de liberdade e solidariedade, pode encontrar um caminho análogo no âmbito de uma comunidade histórica. De facto, a política deve consistir num atuar equilibrado que respeite a pluralidade constituinte da sociedade, reconhecendo ser o papel do Estado proteger os cidadãos em relação aos outros poderes, só isto pode colocar as sociedades modernas no caminho da humanidade. Além disso, o papel do Estado também deve ser o de esclarecer o mais possível os seus cidadãos relativamente à importância e posição dos poderes acima referidos. No entanto, mais à frente neste capítulo terei a oportunidade de esclarecer o papel basilar que o Estado deve ter precisamente ao promover esse esclarecimento.

O Estado exerce a sua virtude principal, como anteriormente referido, no papel de educador, através das escolas, media, etc. Todavia, parece ser pertinente não esquecer que a política carrega consigo um grande problema, a luta pelo poder e a sua manutenção. A relação entre a política e a economia apresenta-nos algumas características da própria política: “a ligação da política

¹⁰⁵ Ricoeur, *A Crítica*, 99.

com a economia suscita na política dois tipos de fragilidade política e exige dos cidadãos dois tipos correspondentes de responsabilidade política”¹⁰⁶. Em primeiro lugar, há que destacar que o desenvolvimento da tecnologia fundou no cidadão um sentimento de existência global. Aliás, pode afirmar-se que o surgimento da ideia de globalização deve-se precisamente ao grande desenvolvimento económico e tecnológico. A economia fala hoje precisamente de um mercado global, a sua perspetiva ultrapassa todas as fronteiras e promove as relações de índole económica entre os países. No entanto, estas relações apenas tem por base uma partilha e distribuição de benefícios, não se trata de uma relação desinteressada. Em sentido oposto, a política fala sempre da diversidade presente na sua cultura e comunidade que representa. Neste sentido, os dois tipos de discurso encontram-se em patamares distintos, se a economia aponta para relações de âmbito global, a política concentra-se mais no âmbito particular de cada comunidade, “As capacidades tecnológicas e as estruturas económicas são operações por princípio, globais”¹⁰⁷. Os tabuleiros em que os dois planos se encontram são distintos, sendo possível constatar isto nos próprios objetivos de cada esfera tem para si. Ao mesmo tempo creio que a sua diferenciação, raiz do seu confronto, é fundamental para o desenvolvimento equilibrado das sociedades modernas.

O modelo global apresentado pela economia e a sua importância permitiram que ela se destacasse em relação às decisões políticas particulares de cada sociedade. Desta forma, este poder globalizante acabou por conduzir à alteração da identidade política de determinadas sociedades, algumas comunidades perderam mesmo sua soberania. Os próprios governantes e cidadãos passaram a tomar as suas decisões a partir de pressupostos económicos ditados pelos mercados internacionais. A pergunta fundamental relativamente ao exposto reside em entender como equilibrar as ideias universais e globais, num mundo constituído por particularidades? Os grandes conflitos económicos e políticos surgem precisamente de um esquecimento do anteriormente referido, visto que “as comunidades políticas, por contraste, são sempre em princípio múltiplas e diversas”¹⁰⁸. Ao querer utilizar critérios globais, olvida-se, muitas vezes, as particularidades constituintes de cada povo ou comunidade. Creio que este desafio é elementar para o pensamento político e económico moderno. O poder político vai perdendo aqui a sua relevância, não conseguindo cumprir o desejo de que todos os cidadãos possam viver-bem com outros em instituições justas. A verdade é que o próprio ideal político é desvirtuado e a política demonstra assim novamente, neste nível, a sua fragilidade. Todavia, os cidadãos pelo exercício da cidadania e poder de vigilância que as instituições permitem, tem o dever de proteger o Estado e tudo o que a ele diz respeito de critérios economicistas e financeiros que retirem a sua importância. Não se trata aqui de criar uma posição radical contra os referidos critérios, o que se procura é precisamente

¹⁰⁶ Dauenhauer, *The Promise*, 254: “At this point, let me note that politics connection with economics begets in politics two related but distinct sorts of political fragility and requires of citizens two corresponding sorts of political responsibility”.

¹⁰⁷ Dauenhauer, *The Promise*, 254: “Technological capabilities and economic structures and operations are in principle, and probably increasingly in fact, global”.

¹⁰⁸ Dauenhauer, *The Promise*, 254: “Political communities, by contrast, are always and in principle multiple and diverse”.

um equilíbrio entre a política e as outras esferas, sendo que a posição do decisor político deve ser privilegiada.

Em segundo lugar, outra ideia que irrompe da relação entre economia e política tem a ver com a própria evolução das esferas, pilares fundacionais da civilização. Os processos de evolução das duas estruturas são bastante diferentes, reforçando, mais uma vez, a ideia de fragilidade da política. A economia transporta consigo um passado de progresso que envolve sofisticação e desenvolvimento tecnológico, que tem revolucionado o devir histórico da humanidade. Em sentido oposto, a política parece não introduzir soluções que melhorem diretamente o dia-a-dia de cada cidadão. As suas inovações não tem um impacto imediato e visível na realização da vida do sujeito, as suas propostas e soluções estão assentes numa verificação a longo prazo. Contudo, a falta de conquistas da política não significa que ela não tenha a sua importância. Parece ser pertinente referir que, muitas vezes, as escolhas políticas conduzem ao perdurar de uma determinada comunidade no tempo. A verdade é que o seu papel silencioso de regulação é essencial para o funcionamento e manutenção de uma sociedade politicamente organizada. Aos cidadãos é exigida a clarificação do tipo de política que pretendem. Há que esclarecer se desejam um discurso político que se oponha ao discurso económico ou um que procure o equilíbrio, mas que não se deixe afundar por ele. A boa política não permite a sua submissão ao poder económico, ela reconhece em consciência o seu lugar e a importância das suas funções. Além disso, ela promove o diálogo e a intervenção dos cidadãos no âmbito da sociedade, o seu objetivo deve ser sempre a escolha livre e esclarecida de todos.

O dever de cidadania exige a cada cidadão que, para além de conhecer a relação entre economia e política, deve compreender a ligação entre a ética e a política. A economia e a política cruzam-se sem coincidirem, ao mesmo tempo também a própria política e a ética nunca coincidem plenamente. As duas cruzam-se nos seus objetivos mas nunca se misturam, contudo, o distanciamento da política relativamente à ética pode conduzir a política a um simples ato de dominação. É necessário sempre uma confrontação e uma certa complementaridade entre os dois domínios da civilização. A ética enquanto desejo de viver-bem pode auxiliar a política no seu decidir, a política transforma-se precisamente naquilo que possibilita a realização do desejo ético de cada cidadão. A política sem ética é impossível de existir, na medida em que a política é o lugar onde os anseios éticos particulares de cada cidadão encontram a sua realização. Qual a ideia basilar deste parágrafo? Para existir uma confrontação profícua entre a política e a economia, as duas devem encontrar-se ao mesmo nível e com conhecimento da sua importância. Para tal a política necessita da relação com a ética para se completar e fortalecer, só assim poderá entrar num diálogo proveitoso com o plano económico.

No pensamento de Paul Ricoeur, a ética e a política têm a função primordial de criar espaços de liberdade e de realização do desejo ético particular de cada cidadão. A ética exige liberdade e igualdade entre os cidadãos, a política garante que a liberdade e igualdade encontrem espaço no âmbito da sociedade. Na verdade, este é o lugar que diz respeito à instituição, só neste nível é

possível a expressão e distribuição da liberdade e da igualdade. Para este filósofo o desejo ético tem o seu lugar no exercício da virtude da prudência por parte do Estado e das instituições. Além disso, o desejo ético encontra o seu lugar no envolvimento dos cidadãos no sistema democrático, no entanto, este exercício só é possível a partir da visão teleológica da democracia, segundo Ricoeur: “a democracia é em si para ser concebida em termos éticos como uma teleologia”¹⁰⁹. Ela tem como seu motor a realização do indivíduo, somente através do seu desejo de viver-bem com outros é que o ideal de democracia se promove. No entanto, a democracia moderna define-se por duas características fundamentais: o conflito de opiniões e o poder. As políticas democráticas cruzam-se com o domínio ético na sua preocupação de garantir que os cidadãos exerçam a sua liberdade, assim “prossequindo nesta linha, definiríamos então o projeto democrático como o conjunto das disposições que são tomadas para que o racional prevaleça sobre o irracional, mas simultaneamente para que o laço horizontal do querer viver em conjunto prevaleça de modo habitual sobre a relação irredutivelmente hierárquica de comando e de autoridade”¹¹⁰. Apesar do acima referido, o plano da política e o da ética são opostos, isto é, “nem mesmo nas democracias modernas os domínios da ética e da política coincidem”¹¹¹.

As sociedades democráticas modernas vivem assentes num modelo de representação pluralista. De facto, a democracia moderna garante que esse pluralismo que compõe a sociedade seja respeitado. No plano democrático, a liberdade e a diferença dos cidadãos transforma-se no seu elemento mais sagrado. Por isso, a política deve ter o papel de alcançar o consenso entre todos os cidadãos, contudo, isso não significa a existência de um conceito ético universal ao serviço de todos os cidadãos. A partir daqui surge no horizonte a importante distinção apresentada por Ricoeur entre ética da convicção e ética da responsabilidade.

A ética da convicção consiste numa dedicação do cidadão a um conjunto de valores cuja raiz se encontra na excelência das ações, mantendo-se até ao fim da vida de cada sujeito, ou seja, “a ética da convicção só pode operar indiretamente pela constante pressão que a ética da responsabilidade e o seu poder permitem”¹¹². Ao nível da ética da convicção existem dois tipos que merecem ser destacados: uma que diz respeito a princípios filosóficos normativos e outra diz respeito às crenças religiosas, que não devem ser transgredidas. A ética da responsabilidade consiste numa dedicação à realização dos bens, mediante o contexto histórico que o indivíduo se encontra. Ao contrário da ética da convicção, a ética da responsabilidade não exclui o uso da violência para alcançar o pretendido. A ética da convicção apenas pode existir indiretamente nos espaços permitidos pela legitimidade da ética da responsabilidade. Aos cidadãos é requerida a manutenção do conflito entre as duas, no sentido de preservar a tensão salutar entre o domínio da ética e o da

¹⁰⁹ Dauenhauer, *The Promise*, 256: “Democracy itself, he argues, ought to be conceived in ethical terms when one considers its teleology”.

¹¹⁰ Ricoeur, *A Crítica*, 161.

¹¹¹ Dauenhauer, *The Promise*, 256: “Nevertheless, not even in modern democracies do the domains of politics and ethics fully coincide”.

¹¹² Dauenhauer, *The Promise*, 257: “The ethic of conviction can only operate indirectly by the constant pressure which it exerts on the ethic of responsibility and power”.

política. O fosso entre as duas derivações éticas referidas é uma manifestação da fragilidade da política, no entanto, as duas permitem que os cidadãos compreendam o dever de se envolver na política de forma responsável. Só através da responsabilidade é permitido respeitar e proteger a sua fragilidade, isto porque “a tensão entre a ética da convicção e da responsabilidade é importante para manter a salutar tensão entre o domínio da ética e da política”¹¹³.

A visão de Ricoeur sobre a política define-se como o poder com capacidade de agregar todas as outras esferas, protegendo-as e garantindo que se possam relacionar entre si. A política distingue-se pela característica de conferir poderes às instituições que compõem a sociedade, ela distribui pelas outras esferas o poder que lhes concede legitimidade. Os próprios cidadãos acedem à sua cidadania através da liberdade que a política confere àqueles que são os seus espaços. A política permite precisamente que cada elemento realize a sua cidadania através das instituições, partilhando cada cidadão da soberania que o próprio Estado têm em si. Os cidadãos, ao acederem à soberania que o Estado permite, são responsáveis pela lei, sendo a lei expressão máxima da soberania. Contudo, a soberania e a sua origem demonstram ter um pendor frágil e talvez paradoxal, o parágrafo seguinte consistirá precisamente na tentativa de encontrar a origem desta soberania.

No sentido de encontrar a origem e legitimidade da soberania do Estado, parece ser importante recorrer ao pensamento de Kant e à crítica do seu formalismo por parte de Ricoeur. Desta forma, no pensamento de Ricoeur a lei encontra-se num patamar distinto da moralidade proposta por Kant. A moral kantiana carrega consigo a exigência do respeito pelas normas, no entanto, a lei apenas exige uma certa conformidade com os seus sistemas normativos. A lei requer também a legitimidade do seu poder de coercibilidade para reforçar o poder das suas normas. O exemplo perfeito do anteriormente referido encontra-se na forma como a moral Kantiana condena a mentira, coisa que a lei não executa, se tal não entrar em choque com as normas. A lei apenas condena questões como a difamação, algo que se encontra bem presente na sua composição normativa e formal.

A lei é completamente irredutível à política, sendo mesmo superior a ela; o político deve submeter-se aos sistemas normativos da lei, isto acontece porque a legitimidade da política não é apenas conseguida pelo poder; o próprio poder necessita de uma legitimidade que só é alcançada através da lei e da sua aplicação. A questão da legitimidade que a lei permite é perfeitamente exemplificada pelo conceito de justiça; a virtude da justiça opõe-se, como visto no capítulo referente ao “Modelo Ético de Paul Ricoeur” desta dissertação, à vingança. Esta vingança simplesmente não é suficiente para repor ou suprimir a falta que o indivíduo sente quando algo de mal acontece. Só o sentimento de justiça pode repor a falta não o de vingança, o princípio da ética está precisamente neste momento. O desejo ético de cada cidadão de viver-bem com outros em instituições justas permite ultrapassar o sentimento de vingança. O conflito do mal e a sua experiência de contraste

¹¹³ Dauenhauer, *The Promise*, 257: “the tension between an ethics of conviction and one of responsibility and thereby to preserve a salutary tension between the domains of ethics and politics”.

suscitam no sujeito o desejo de justiça, como já anteriormente referido. A própria ideia de justiça surge como forma da não abertura à vingança, a justiça é superadora deste tipo de sentimentos. No plano da realidade prática a lei criminal é aquilo que cada cidadão encontra em primeiro lugar, criando nele uma sensação de contraste, sobre o que pode acontecer se cometer algum ato por vingança. A experiência de contraste faz brotar o sentimento de justiça. A justiça acaba por intervir entre o crime e a sua punição, interpondo-se nesta relação um terceiro partido, o Estado. A interposição do Estado consiste no seu conjunto normativo que num tribunal deve ser deliberado por pessoas independentes, neste caso os juizes. Os agentes judiciais, através da argumentação e interpretação jurídica, determinam que leis devem ou não ser aplicadas. Se por um lado, cada crime exige uma interpretação sobre o acontecido, por outro lado, existe uma significação para determinar que normas devem ser aplicadas a cada caso concreto. Além disso, existe um ajuste de significação entre os processos interpretativos da lei e a interpretação dos factos. Este é o plano que exige o uso da sabedoria prática que Ricoeur apresenta, o terceiro plano da sua *pequena ética*.

No âmbito jurídico, os processos da lei criminal seguem um modelo de retórica racional, herdeira da retórica deliberativa de Aristóteles. A lei criminal para Ricoeur mantém-se num limbo entre a racionalidade moral e a racionalidade do Estado, que se encontra misturada com a legitimidade da violência, sem dúvida “a lei criminal é a lei que os cidadãos encontram em primeiro lugar da mesma forma que a justiça se opõe à vingança. Só existirá justiça se a paixão pela vingança for suprimida”¹¹⁴. Com efeito, a lei criminal é entendida como o lugar a meio caminho entre o discurso e a violência. A lei civil surge como o outro no plano das instituições, promovendo e regulando a convivência em sociedade. Na verdade, ela compreende-se como o conjunto dos contratos e obrigações inerentes à reparação de danos cometidos. A necessidade de se fazer referência aos dois modelos de lei civil e lei criminal brota na ligação ao conceito de dano, ele exige sempre em si uma responsabilização. A noção de dano é basilar para entender a sua conexão com os contratos estabelecidos no âmbito da sociedade. Para o pensador Paul Ricoeur, o patamar do contrato permite compreender que nem todos os contratos estabelecidos entre humanos se baseiam em violência e conflito, neste sentido “existem também relações estabelecidas pela promessa”¹¹⁵. O exemplo perfeito é o modelo de contratualismo de John Rawls com o qual Ricoeur dialoga, este é um contrato que coloca todos os indivíduos e as suas ações numa posição originária de bondade. O contratualismo vem assim confirmar que nem todos os contratos surgem a partir do conflito. Na verdade, existem contratos humanos que partem do conceito de promessa, a sociedade vive assente num modelo de promessa e confiança em que todas normas sejam respeitadas, para que seja possível viver-bem com outros em instituições justas. A política é o exemplo deste compromisso que constitui a sociedade, promete sobretudo cumprir os anseios dos cidadãos. Os cidadãos creem nessa promessa, esperando que ela se cumpra. Este é o compromisso

¹¹⁴ Dauenhauer, *The Promise*, 258: “Criminal law is the law that citizens first encounter inasmuch as justice is opposed to vengeance. There is justice only if the passion for vengeance is suppressed”.

¹¹⁵ Dauenhauer, *The Promise*, 260: “There are also relations established by promises”.

que constitui a base da política e que Ricoeur sempre referiu; no entanto, esta promessa acaba por ser também um risco porque nunca se cumpre verdadeiramente, visto a política ser uma estrutura frágil. A sociedade e as relações humanas vivem assentes na promessa e confiança, o modelo contratualista funciona também nas relações pessoais entre os cidadãos. É rigorosamente porque cada um tem a capacidade de prometer que surge a confiança, cada cidadão espera que o outro faça a sua parte, no âmbito da sociedade. A confiança acaba por ser o motor das relações entre os indivíduos e entre indivíduos com as instituições, isto porque, “a sociedade não vive apenas à base de conflitos, mas também de palavras dadas, de trocas de palavras”¹¹⁶.

A lei civil que surgiu com as sociedades políticas modernas é um excelente exemplo de como a estas se constroem a partir da ideia de confiança. No domínio da lei civil, existem dois modelos de compreensão, não só o modelo da confiança, mas também o modelo de distribuição das leis. Este modelo de distribuição, fruto do pensamento de John Rawls, ganha especial relevo neste trabalho no capítulo que diz respeito à justiça. A lei civil tem como objetivo distribuir na sociedade o conjunto de tarefas e deveres que o sujeito tem na sociedade. Além disso, ela pretende distribuir o conjunto de bens de forma equitativa por todos os cidadãos. A distribuição dos bens não tem uma fórmula base, ela deve ser feita da forma mais justa possível, tendo sempre presente aquela que é a experiência de contraste do injusto.

O pensamento de Ricoeur pretende alertar para a importância do conceito de responsabilidade; este conceito tem um grande relevo no âmbito das sociedades modernas. O parágrafo anterior pretende precisamente reconhecer a ligação que existe entre a responsabilidade e a justiça. De facto, só através do conceito de responsabilidade a sociedade moderna pode ser reconhecida como justa. Neste âmbito as instituições e os cidadãos são responsáveis pelos seus atos, “uma sociedade também distribui, para além das posições de autoridade, posições de responsabilidade”¹¹⁷. A falta ou o desrespeito pelas leis civis e criminais implica um veredicto conducente, a sentença deve adequar-se da melhor forma possível com o acontecido, só assim poderá surgir o sentimento de justiça. A partir da ideia de falha ergue-se a ideia de sanção, em seguida a de reabilitação e o posterior perdão. A lei acaba por ter a capacidade de restabelecer a ordem e fazer com que tudo volte à normalidade. Além disso, de forma justa ela garante que aquilo que foi interrompido possa seja repostos. A sanção diz respeito apenas àquele que é considerado pela instituição como culpado. A própria sociedade reconhece que, à vítima da sanção, foi-lhe retirada a sua dignidade, por isso, depois de aplicada e cumprida a pena, esta é reabilitada e merece ser novamente reconhecida no seio da sociedade. A sanção tem a função de permitir que a vítima recupere a sua autoestima. O reconhecimento da sanção pelos indivíduos constituintes da sociedade, enquanto experiência de contraste, causa a indignação e ajuda na manutenção da ordem. Deste modo, só assim é possível evitar o surgimento de sentimentos de vingança.

¹¹⁶ Ricoeur, *A Crítica*, 191.

¹¹⁷ Ricoeur, *A Crítica*, 195.

O jogo entre sanção, reabilitação e perdão é fundamental para a compreensão da importância do conceito de responsabilidade, em concreto aquela que é mais importante neste estudo, a responsabilidade política. No entanto, quanto ao conceito de perdão, existe algo nele que o difere dos outros dois, visto que reúne características que o distanciam de processos mais lógicos. Perdoar exige um certo dar de si por parte dos indivíduos, diferente da sanção ou da reabilitação. O perdão encontra-se mais próximo do domínio ético, enquanto a sanção e reabilitação do domínio moral, deste modo “a sentença inaugura a sequência de sanção reabilitação e perdão”¹¹⁸. O perdão é um valor humano profundo, exigindo que os indivíduos se abram e se deem uns aos outros, talvez seja esta a grande importância do valor do perdão. Para existir perdão é preciso haver uma vontade em dar-se ao outro, este é inicialmente o lugar do desejo ético. A virtude do perdão para Aristóteles encontra-se precisamente ao mesmo nível que o seu valor da equidade, fazendo parte da sua tabela de virtudes. O valor do perdão permite que os cidadãos compreendam que as leis não são a única forma de determinar absolutamente aquilo que é justo. As leis são convencionadas para estabelecer limites na ação do cidadão, mas não é só por isso que ele tem a capacidade de realizar atos justos. O conceito de *eudaimonia* de Aristóteles é particularmente interessante para esclarecer esta ideia, na medida em que antes das normas o sujeito é já constituído por uma capacidade para a realização de ações boas, uma disposição para o bem. Contudo, cada cidadão deve reconhecer que os sistemas judiciais e normativos não são autossuficientes, necessitam como o agente do uso da sua sabedoria prática. O agente político e mesmo os cidadãos têm a responsabilidade de reconhecer a fragilidade e insuficiência dos sistemas normativos e judiciais. Creio que o mais importante a reter desta breve explicação acerca da fragilidade dos sistemas normativos de regulação é precisamente o reconhecimento da sua não autossuficiência. O reconhecimento da fragilidade dos sistemas normativos é também o reconhecimento da fragilidade da política, como tal o conceito de responsabilidade surge como fundamental pois, os cidadãos tem a responsabilidade de reconhecer a sua fragilidade. Os sistemas normativos bem como os sistemas políticos tem as suas debilidades, parece-me pertinente reconhecer no âmbito desta dissertação, a profundidade desta ideia. A necessidade de introduzir este modelo de fragilidade dos sistemas judiciais ao longo deste capítulo surge porque o sistema judicial está intimamente relacionado com o poder político. O poder legislativo que a política tem para si, possui o papel de criar projetos lei que terão a sua utilização do âmbito do sistema judicial. Desta feita, os sistemas normativos servem também, como regulação do próprio agir político. Existe uma íntima relação entre os sistemas normativos e a política, sendo o conceito de responsabilidade fundamental para os dois, podendo ser entendido como o seu elo de ligação. Depois de demonstrada a fragilidade dos sistemas de regulação creio que é chegada a altura de efetuar a reflexão sobre o poder político e a sua relação com a responsabilidade.

O poder político tem, como anteriormente referido, a sua fragilidade enraizada no seu lado mais paradoxal. Com efeito, o poder político carrega consigo um lado mais racional e outro mais

¹¹⁸ Dauenhauer, *The Promise*, 262: “The sentence inaugurates the sequence of sanction, rehabilitation, and pardon”.

irracional, chave do seu antagonismo. Os sistemas normativos de regulação como a constituição de cada Estado soberano são a demonstração deste pendor mais racional do poder político. A constituição tem o seu pendor mais racional e positivo através da identificação política e cultural de um determinado Estado, a partir do seu sistema normativo. De facto, a constituição permite garantir a continuidade e preservação de uma determinada comunidade no tempo, independentemente do pendor efémero de cada cidadão. Os sistemas normativos, ao representarem uma determinada comunidade, inserida numa área geográfica, transformam-se na expressão da soberania de um povo. A soberania política é fruto de uma herança cultural e histórica de cada comunidade, não sendo por isso permitido distinguir a sua origem. Deste modo, tal facto dificulta a procura de compreensão da raiz da autoridade política, a sua génese torna-se assim difícil de alcançar. Para o filósofo Paul Ricoeur, a compreensão do fundamento da autoridade política, transforma-se num dos temas mais importantes do seu pensamento político. A não compreensão da origem da autoridade política acaba por impregnar a própria soberania do Estado, o carácter confuso da fonte da sua autoridade coloca, sobre o exercício da sua soberania, um certo pendor de dúvida. O paradoxo constituinte da política tem, no anteriormente referido, o seu lugar. A origem da autoridade política distingue-se de um acontecimento de âmbito cronológico, dificultando qualquer tipo de tentativa de compreensão.

Com o intuito de encontrar a fonte da autoridade política, o filósofo Paul Ricoeur recorre ao pensamento de Hanna Arendt; para a filósofa a compreensão da origem do poder político só é possível através do conceito de tradição. É necessário recorrer à tradição da autoridade, isto é, ao uso deste poder ao longo dos tempos, por isso Ricoeur diz-nos: “o poder, admitimos depois de Hannah Arendt, só existe simultaneamente e por tanto tempo quanto o querer viver e agir em comum subsiste numa comunidade histórica”¹¹⁹. Para os grandes pensadores políticos latinos o poder encontra-se do lado do povo e do lado do soberano encontra-se a autoridade do senado, ou seja, de forma mais sucinta: “o poder vem do povo, autoridade vem do senado”¹²⁰. O soberano é escolhido pelo poder do povo, sendo o poder do povo que lhe confere autoridade, no entanto, a sua autoridade está enraizada no Senado. O Senado é composto pelos anciãos, indivíduos mais sabedores e contemporâneos do povo, que tem a função de determinar qual o caminho político a seguir pelas comunidades. Neste modelo, o conceito de sabedoria é fundamental para os elementos que constituem o Senado; trata-se de uma sabedoria que surge do conjunto da narrativa dos acontecimentos que compõem a identidade do indivíduo. Todavia, para Paul Ricoeur, o pensamento de Arendt falha, pois não demonstra o facto de autoridade do Estado carregar consigo o poder da violência. A violência é, muitas vezes, utilizada pelo Estado ao serviço da manutenção da sua autoridade. Ora, aqui encontra-se precisamente a demonstração do lado paradoxal do Estado: a constituição, fundamento da soberania do Estado, foi criada para ultrapassar o uso da violência.

¹¹⁹ Ricoeur, *Soi-Même*, 299: “Le *pouvoir* avons-nous admis à la suite de Hanna Arendt, n’existe qu’autant et aussi longtemps que le vouloir vivre et agir en commun subsiste dans une communauté historique”.

¹²⁰ Ricoeur, *A Crítica*, 159.

Apesar das constituições soberanas dos Estados modernos serem a superação de um momento anterior baseado no conflito, a sua legitimidade continua a fundar-se no exercício da violência. Como anteriormente referido, a política tem nesta ideia a demonstração do seu lado racional e irracional. Contudo, a partir deste protocolo da violência constata seu pendor mais irracional, onde a própria constituição legitima o uso desta violência. A constituição permite que o Estado pratique a sua coercibilidade, através da violência, de forma a garantir a obediência do povo à lei.

Efetivamente, para ser possível compreender a política de forma mais filosófica e racional é obrigatório reconhecer este seu lado mais irracional. A relação entre a sua posição racional e irracional acaba por ser a chave para o seu lado mais paradoxal. Um pensamento político bem construído deve precisamente, de forma racional, compreender a existência de uma irracionalidade na política, neste sentido “não podemos de deixar de contar com ela, e ela impõe ao cidadão um dever de vigilância a respeito das irrupções de violência que permanecem inscritas na própria estrutura do político”¹²¹. A política para Ricoeur acaba por ser uma estrutura em sentido ortogonal em que o seu plano horizontal consiste na vontade dos indivíduos em viver uma vida boa em conjunto com outros e plano vertical é a distinção entre os governados e os que governam. A verdade é que este equilíbrio nunca é estável, a política exige sempre um compromisso entre as suas dimensões consensuais e hierárquicas. A posição de dominância da autoridade política parece fazer com que seja difícil criar qualquer tipo de contratualismo político, o seu carácter erradicável é o reverso da medalha da sua autoridade. Todavia, para Ricoeur a autoridade política não pode ser racionalmente entendida sem o conceito de responsabilidade; ao Estado exige-se uma certa responsabilidade pois, sem ela corre-se um risco de criar conflitos que prejudiquem a sua ação. Sem esta responsabilidade o Estado não reconheceria a sua fragilidade e as suas decisões colocariam em causa a sua própria autoridade.

O próprio princípio de autoridade acima referido pressupõe a responsabilidade, cada indivíduo só consegue ser completamente autónomo na medida em que responsabilmente reconhece a autonomia dos outros. Esta é uma herança do formalismo kantiano e concretamente da segunda fórmula do imperativo categórico. Com efeito, atentando ao pensamento de Kant, do qual Ricoeur é herdeiro, a autonomia só é alcançável através do respeito pela lei moral. Este respeito pressupõe um agir responsável e conducente com a normatividade. A lei reconhece a autonomia que cada sujeito confere a si próprio como agente das suas ações, sendo que o princípio da responsabilidade exige que todos os indivíduos se submetam a ela. No fundo, esta é a verdade do plano da política que não se distingue do plano da moralidade individual. Este plano da moralidade é uma das preocupações do pensamento de Immanuel Kant, herdeiro das filosofias do homem em solilóquio, autónomo no âmbito da sociedade. A autonomia está assim intimamente ligada com a responsabilidade pelos outros, que não se distingue da escolha autónoma do indivíduo responsável. Assim, a estima do indivíduo pela sua autonomia brota do respeito pela fragilidade do outro.

¹²¹ Ricoeur, *A Crítica*, 160.

A reflexão sobre a origem da autoridade política não pode afastar-se da análise realizada em torno da justificação da origem da autoridade religiosa, isto porque “num certo sentido, a origem da autoridade política é análoga à autoridade religiosa”¹²². Com efeito, o poder religioso é um dos poderes mais antigos, a origem da autoridade política e da autoridade é difícil de discernir, dada a sua proximidade. A conclusão acerca da fonte da autoridade bíblica é tão análoga como a fonte da autoridade política. Tendo presente a própria narrativa bíblica é possível compreender que esta tem o mesmo pendor de promessa que têm a política. Deste modo, existe uma aproximação entre os fundamentos do poder político e do poder religioso. A religião e a política compreendem a sua origem como algo que não pode ser determinado cronologicamente, as duas estiveram muito tempo unidas, contudo, por via da secularização, encontram-se hoje separadas. A modernidade separou-as, na procura de um modelo de política de justificação mais racional. Na verdade, tentar encontrar a justificação dos sistemas normativos que regulam a política, num plano divino, parece ser insuficiente. A demonstração da identificação da política com a narrativa religiosa parece estar no modelo do jogo narrativo que, a política utiliza como fórmula base do seu discurso, tendo em vista a manutenção do poder. A verdade é que as duas realidades são completamente incompatíveis.

A ação política, ideia que os Estados modernos introduziram, permite que os cidadãos reconheçam a existência de uma bondade originária nas ações que necessita então, pela sua participação, de ser continuada. Através da sua intervenção política cada cidadão tem a possibilidade de realizar um mundo melhor. A atividade política é precisamente análoga à atividade religiosa, na medida em que ela é resistência à destruição e à conjuntura anterior de violência. A política pelo seu agir pretende sobretudo a restauração da posição originária de bem. Os dois poderes convergem assim para a realização do desejo ético de que todos os cidadãos possam viver-bem com outros. A responsabilidade política exige que os cidadãos reconheçam a autoridade política e a sua fonte sem justificação, não será estranho referir que a ideia de responsabilidade surge do reconhecimento do lado paradoxal da própria política.

Nenhum modelo político consegue ser suficiente estável e coeso para se manter para sempre ao lado do poder, o cidadão tem a responsabilidade de reconhecer o carácter efémero da política. A responsabilidade política deve entender que nenhum cidadão individual ou mesmo enquanto grupo detém a origem incontestável da autoridade política. Desta feita, nenhum indivíduo pode ser considerado como o único intérprete da natureza da autoridade. No mesmo sentido de John Rawls, o filósofo Paul Ricoeur acaba por definir que a autoridade do poder democrático realiza-se através da diversidade das tradições secularizadas ou religiosas que constituem uma comunidade, no entanto “tal não impede de modo algum que exista uma separação completa entre a Igreja e o Estado no plano institucional”¹²³. Além disso, mais à frente em *A Crítica e a Convicção* Ricoeur vai afirmar: “o que podemos dizer é que a representação que o político tem de si mesmo comporta

¹²² Dauenhauer, *The Promise*, 268: “He finds in the origin of authoritative biblical religious revelation reason for thinking that political authority may well have an origin analogous to it”.

¹²³ Ricoeur, *A Crítica*, 107.

uma dimensão religiosa, que não tem inscrição institucional”¹²⁴. Deste modo, o fundamento do poder democrático encontra-se na existência de um consenso geral de todos os cidadãos, “é assim que os americanos respondem ao problema da fundação da democracia, pois em democracia levanta-se sempre a questão de saber em que é que se funda a Constituição, em que é que ela se apoia, se não for num consenso implícito numa relação fiduciária múltipla – na falta de consenso, teríamos de lidar com uma espécie de autofundação sobre o vazio”¹²⁵.

Como a origem e a justificação do poder político não são totalmente claras, a autoridade política depende de uma certa confiança que os cidadãos lhe conferem, fonte da sua validade. Desta forma, a confiança que os cidadãos depositam na autoridade política acaba por ser o garante da sua legitimidade. A responsabilidade política de cada cidadão reside na preservação do consenso do sistema democrático. Os cidadãos têm o dever de conservação do modelo de consenso e de desacordo, na medida que este é uma herança que os seus antecessores deixaram como motor da democracia. Esta é uma dívida para com os antepassados, dívida que só pode ser paga precisamente pela continuidade do modelo que herdaram: “uma dimensão capital da responsabilidade política dos cidadãos é o de trabalhar para preservar o consenso e a aceitação dos razoáveis desacordos que os predecessores lhes deixaram e para os quais os cidadãos estão em dívida para com eles”¹²⁶. Os agentes responsáveis pela autoridade política não devem jamais esquecer essa responsabilidade de manter o sistema democrático. A responsabilidade pela autoridade política brota, como já sobejas vezes referido, do lado frágil e paradoxal da política. O agir político deve reconhecer a fragilidade política para poder proteger a fundação da sua autoridade. Para o autor Paul Ricoeur, a responsabilidade política oferece um conjunto de linhas de reflexão e questionamento que se encontram ao serviço de cada cidadão na sua ação política prática.

O pensamento de Ricoeur pretende definir o político enquanto agente com capacidade de intervir e poder para realizar o viver em conjunto com outros em instituições justas. De facto, este autor pretende opor-se a uma espécie de ócio político, podendo este ser interpretado de várias formas. Em primeiro lugar, existe um tipo de política de ócio que define um modelo mais de exclusão, estabelecendo o conjunto de restrições que definem a participação de cada cidadão. A partir destas restrições as considerações de cada cidadão, podem ser reconhecidas como relevantes para a prática política. A participação dos indivíduos deve ter como pano de fundo estas restrições. Em segundo lugar, surge um modelo de ociosidade mais formalista que se recusa a compreender com seriedade qualquer tipo de proposta que pretenda a modificação das instituições políticas que constituem a sociedade: “pode existir uma ociosidade formalista que se recusa a dar considerações sérias a qualquer modificação no seio das instituições políticas da sociedade”¹²⁷. Com efeito, esta

¹²⁴ Ricoeur, *A Crítica*, 107.

¹²⁵ Ricoeur, *A Crítica*, 106.

¹²⁶ Dauenhauer, *The Promise*, 270: “A capital dimension of the citizen’s political responsibility is to work to preserve the overlapping consensus and the acceptance of reasonable disagreements that their predecessors have bequeathed to them and for which they are indebted to these predecessors”.

¹²⁷ Dauenhauer, *The Promise*, 271: “Besides exclusionist ossification, there can be a «formalist» ossification that would refuse to give serious consideration to any significant modification of the society’s main political institutions”.

ideia obriga Ricoeur a pensar que tanto os políticos, como os cidadãos devem estar abertos à pluralidade e ao carácter multidimensional do outro, só desta forma será possível encontrar o caminho para o diálogo construtivo que garanta a paz e o normal funcionamento da sociedade. No entanto, existe outro tipo de ócio político que tem a capacidade de exclusão a partir de um exacerbar do discurso político mais técnico. A partir do referido excluiu-se a participação dos cidadãos na vida política por não estarem capacitados para este tipo de discurso. O discurso técnico, em vez de a promover, retira aos cidadãos a sua capacidade de participação.

O discurso técnico acaba por ser a possibilidade para se estabelecer a crítica a uma política assente em critérios tecnocratas. Ora, o pensamento de Ricoeur surge como uma oposição precisamente a este tipo de política. A meu ver, este é um dos grandes contributos de Ricoeur, sendo mesmo esta crítica que motiva a realização da minha dissertação. Creio ser fundamental equilibrar este tipo de discurso e valorizar mais a verdadeira participação política no âmbito da sociedade. O discurso técnico é necessário, o discurso político, no entanto, não deve submeter-se a ele, o pensamento de Ricoeur pretende alertar para isso mesmo. Contudo, a necessidade de estabelecer a crítica nasce de uma tentação das sociedades atuais em valorizar os detentores de conhecimentos técnicos avançados. Por vezes, valorizando-se o pensamento técnico, acaba por se pôr de parte aquela que é a verdadeira função política, a realização do ideal de bem-comum. Se a política se fixar exclusivamente em critérios mais tecnocratas acaba por fazer mais vítimas do que promover o seu verdadeiro objetivo. Para estabelecer uma oposição a este tipo de critérios é exigido aos cidadãos a responsabilidade de se manterem atentos a um tipo de exclusão baseado num modelo mais tecnocrata. Com efeito, este modelo acaba por retirar o poder de participação aos cidadãos, não permitindo que estes realizem o seu desejo ético. Um dos exemplos que espelha a veracidade do anteriormente afirmado diz respeito à crítica que os cidadãos dirigem à complexidade normativa que constitui as instituições modernas. A designada burocracia, em vez de facilitar o acesso dos cidadãos às instituições, atrasa ainda mais este processo. O cidadão perde a confiança nas instituições, que, em vez de terem um papel facilitador para o cidadão, ainda dificultam mais a sua ação. De facto, tudo isto conflui para a destruição do verdadeiro sentido de humanidade e de respeito pela pluralidade que constitui a cidadania. Penso ser necessário voltar às raízes do pensamento político, em concreto ao pensamento de Aristóteles, quando definia a política como a procura da realização do bem-comum. A realização do desejo ético de viver-bem com outros em instituições justas deve estar acima de tudo, este deve ser orientador do próprio agir político.

Na verdadeira política democrática, o fosso existente entre os adeptos de um discurso mais técnico e de um discurso participativo dos cidadãos, deve ser reduzido. Aos dois tipos de discurso deve ser dado o mesmo espaço de intervenção, para que todos possam procurar um ideal de bem-estar possível para cada comunidade. Perante a complexidade do mundo moderno, os agentes políticos devem criar modelos institucionais que protejam a intervenção livre dos cidadãos, mas também a intervenção dos defensores do discurso mais tecnocrata. Os cidadãos têm a

responsabilidade de avaliar as suas ações e os seus valores, só assim poderão ter uma participação política plausível.

Um outro modelo de ócio que exclui os cidadãos de efetivarem a sua participação diz respeito a uma ideia em que, apenas o Estado e as instituições podem ter voz ativa. Além disso, este modelo afirma que o indivíduo só poderá intervir mediante a sua formação, o que retira a voz a outros grupos constituintes da sociedade. A ideia de pluralidade que o modelo democrático propõe é aqui esvaziada. O poder político deve fazer de tudo para equilibrar os níveis culturais dos indivíduos que compõem a sociedade para eliminar a exclusão. Uma sociedade culta reconhece a importância do Estado e fortalece o seu poder, isto é algo que o modelo de ócio acima referido olvidou. Quando os cidadãos se encontram plenos de direitos e politicamente conscientes, o que daí advém é um Estado mais forte. As instituições políticas não têm apenas a função de estabelecer a posição que cada cidadão ocupa na comunidade, através da distribuição de direitos e de obrigações. A verdade é que sem uma sociedade civil vigorosa e participativa, uma vida política verdadeiramente democrática não existe, deste modo “a política é uma das esferas de atividade que determina o papel dos cidadãos, os seus direitos e obrigações. Sem uma sociedade civil vigorosa, a vida política democrática degenera”¹²⁸. Alguns sistemas políticos tendem precisamente a não promover o enriquecimento cultural dos cidadãos, contudo, a meu ver este é um grande erro, uma sociedade só pode evoluir e encontrar o caminho do bem-comum se for culturalmente evoluída; a cultura permite precisamente ao cidadão ter a consciência do lugar que ocupa no seio da sociedade.

A necessidade de um estado democrático mais vigoroso deve ser passada às gerações mais novas, isto é, a herança deve continuar a ser partilhada, podendo ser a escola a instituição de eleição para o fazer. Com efeito, é o primeiro espaço em que as gerações mais novas tomam contacto com o exercício da cidadania; esta cidadania permite que compreendam a importância da participação no âmbito da sociedade, citando Ricoeur: “Ao lado deste aspeto de informação, que a escola devia assegurar, há um aspeto de educação para a discussão. Se a laicidade da sociedade civil é uma laicidade de confrontação entre convicções bem pensadas, então é preciso preparar as crianças para serem bons discutidores; é preciso iniciá-las na problemática pluralista das sociedades contemporâneas, talvez ouvindo argumentações contrárias conduzidas por pessoas competentes”¹²⁹. Através da sua participação os jovens podem compreender que a sociedade tem um futuro para eles. Deste modo, eles têm a responsabilidade de garantir a manutenção da comunidade para que as gerações vindouras possam receber a herança que também lhes foi partilhada. A escola para Ricoeur encontra-se a meio caminho entre o Estado e a sociedade civil, devendo ser uma das suas funções, o papel de educar. No entanto, este não é exclusivamente objetivo da escola, a sociedade e a família são também pilares na formação dos mais jovens.

¹²⁸ Dauenhauer, *The Promise*, 273: “Politics proper is only one of the several spheres of activity that determine the citizen’s role, rights, and obligations. Without a vigorous civil society, democratic political life degenerates”.

¹²⁹ Ricoeur, *A Crítica*, 207.

A sociedade civil deve demonstrar aos mais novos a existência de uma pluralidade de opiniões, base de um sistema democrático vivo. Com efeito, a sociedade deve ter o poder de permitir que os seus jovens tenham acesso a informação coerente pois, só assim será possível que construam as suas convicções. Os jovens devem compreender de forma aberta e livre a importância da pluralidade de opiniões, a diferença que constitui a sociedade é o alimento para a criação um verdadeiro espírito democrático. A relação entre crítica e convicção que é o que está na base do já afirmado, podendo mesmo ser esta relação o verdadeiro motor do poder democrático. Parece ser fundamental que os jovens e cidadãos no geral reconheçam a importância da relação dialógica entre os dois conceitos.

As soberanias modernas têm a obrigação de cuidar de forma responsável de si, de outros Estados e ainda mais importante, dos seus cidadãos. Num mundo globalizado cada Estado deve desejar criar o melhor caminho para si e para os outros. Ora, esta é uma preocupação que só podia surgir de um modelo de Estado que se reconhece à escala global, o caminho para uma verdadeira paz mundial só é possível a partir do anteriormente referido. Os novos paradigmas modernos, de escala global, devem exigir uma maior proteção por parte das soberanias aos seus cidadãos. Todavia, cada Estado no exercício da sua função, não pode nunca esquecer a fragilidade da política. Os cidadãos e os agentes políticos devem estar vigilantes quanto a esta fragilidade pois, reside aí possibilidade de proteger a política. A soberania política de cada comunidade não deve jamais ser posta em causa, esta é a responsabilidade do agente político.

No sentido de corresponder às novas exigências e dificuldades que a nova realidade global impôs, parece ser necessário a criação de um *ethos* global. Deste modo, só um *ethos* global permite, de forma correta, estabelecer comunicação entre os povos, assim será possível uma partilha justa entre as diferentes comunidades e culturas. A história de conquista e de subjugação de determinadas comunidades em relação a outras dificulta, muitas vezes, as relações políticas e culturais entre elas. Neste sentido, é através do reconhecimento deste conflitos que, é dificultada a criação de pontes para o diálogo. O próprio P. Ricoeur, consciente do anteriormente afirmado, introduz o conceito de perdão como uma verdadeira categoria política. Ao contrário de outros conceitos políticos, só o perdão e o seu dar de si pode superar os conflitos e conduzir à paz entre as comunidades.

A análise do problema da fragilidade política e da subsequente responsabilidade parece demonstrar a base de uma política genuína. O ignorar dos cidadãos e dos agentes políticos da sua responsabilidade perante a fragilidade política parece conduzir a algo antipolítico, neste sentido “a análise de Ricoeur sobre o carácter da fragilidade política e da responsabilidade que se segue à fragilidade, pode demonstrar o que é uma política genuína”¹³⁰. O não reconhecimento da importância da fragilidade e da responsabilidade no plano da política pode conduzir à tirania. A fragilidade obriga precisamente a uma abertura e discussão sobre ela. O pensamento do filósofo

¹³⁰ Dauenhauer, *The Promise*, 279: “Ricoeur’s analysis of the manifold character of political fragility and the responsibility that follows upon this fragility articulates in substantial detail what political life must be about if it is to be genuine politics”.

francês segue a este nível, o pensamento de Aristóteles que considerava a tirania justamente a ausência de política. É basilar compreender a importância da política genuína, ou seja, “sem exagerar, a política genuína é sempre uma boa política”¹³¹. O pensamento político de Ricoeur acaba por não definir nenhum modelo político ou mesmo um novo paradigma, este autor pretende apenas estabelecer a crítica, isto porque, anseia por uma disposição mais justa dos bens no seio da sociedade. O autor deseja sobretudo a realização do ideal de sociedade mais justa. Além disso, creio que o pensamento de Ricoeur pretende um equilíbrio ou uma regulação entre o fator económico e o fator político de forma a encontrar o bem-estar de todos os cidadãos. É possível afirmar-se que o seu pensamento tem uma escala global, sendo seu desejo que todos reconheçam a profundidade da sua análise. No entanto, não é só aos cidadãos que esta análise interessa, os agentes políticos e todos aqueles que se envolvem na política devem compreender a sua relevância.

O pensamento político de Ricoeur acaba por ser reconhecidamente modesto, não no que diz respeito à seriedade com que realiza a sua investigação filosófica, mas porque se encontra sempre aberto à crítica e à reconsideração. Com efeito, é possível constatar que o próprio reconhecimento da fragilidade dos sujeitos, da política e das instituições demonstra a humildade do seu pensamento. Porém, com isto não se pretende afirmar que o pensamento do filósofo seja menos completo, o pensamento político de Ricoeur trata a meu ver, de uma análise bastante refletida da constituição do homem e das instituições. O filósofo Paul Ricoeur com a sua meditação, chama a atenção para uma certa sobriedade na prática política e nos seus agentes. O agente político deve ter a consciência do lugar que ocupa e o que isso representa. No seu modelo político é preciso reconhecer que as práticas políticas estão ao serviço das circunstâncias de cada tempo, elas nunca são definitivas. Deste modo, é necessário olhar para o agir político com a maior atenção, o cidadão deve estar sempre vigilante no que diz respeito a estas práticas. As contingências de cada tempo exigem ação e interação, devendo ser os cidadãos o motor da vida política. No complexo mundo moderno o pensamento de Ricoeur deve ser tomado em linha conta, através da sua filosofia é possível encontrar um sentido para a humanidade.

Para finalizar, creio que será possível clarificar a importância a ideia de responsabilidade política por parte de P. Ricoeur. Qual será o peso para a política do conceito de responsabilidade? A responsabilidade é exclusiva ao agir político ou será também fundamental para o agir dos cidadãos? Em última análise qual será então a importância da relação do conceito de responsabilidade com a fragilidade da política? Para começar a responder às questões levantadas creio que será essencial reconhecer o contributo de Ricoeur ao referir o conceito de responsabilidade como basilar no âmbito político, sendo através dele que o agente entende a importância das suas ações. O seu agir tem fundamentalmente de estar comprometido com todos os cidadãos. No entanto, o conceito de responsabilidade brota de uma compreensão da fragilidade da política. O agir do político deve ter precisamente a consciência da sua debilidade, devendo fazer

¹³¹ Dauenhauer, *The Promise*, 279: “With no exaggeration, then, genuine politics is always good politics”.

de tudo para a proteger. Na atualidade é possível identificar como certos agentes políticos não reconhecem a fragilidade do sistema, não promovendo o diálogo aberto para a sua manutenção e enriquecimento. O enriquecimento da estrutura política é também o enriquecimento dos cidadãos. O desejo ético de justiça do cidadão só se realiza através da ação política, por isso, a instituição política deve ser mantida e protegida. O conceito de responsabilidade está vinculado ao agir dos cidadãos, na medida em que este reconhece que é responsável pelas suas ações. Desta forma, a responsabilidade do cidadão exige a compreensão de que o seu agir deve estar ao serviço da política e sua fragilidade.

Conclusão

A melhor forma de concluir este trabalho, a meu ver, é referir a citação mais significativa do texto de Paul Ricoeur, *Le Philosophe, le Poète et le Politique*. A necessidade de recorrer a este texto justifica-se pelo facto de ter sido este que motivou a minha investigação sobre o modelo ético-político deste filósofo. Assim, a citação a que me refiro afirma: “a ética não está completa a não ser como política, porque é o conjunto dos indivíduos, é a comunidade que é orientada para o “viver-bem”¹³². Agora que estou a finalizar, compreendo que uma análise simples desta frase daria para compreender todo o pensamento político de Ricoeur.

A frase anteriormente referida encerra já em si a resposta para a questão que o próprio título do meu trabalho sugere. Haverá então um conflito entre a ética e a política para Ricoeur? A resposta, apesar de um pouco mais complexa, encontra-se já na frase que referi. Nas sociedades modernas estes dois domínios parecem ter uma relação paradoxal. De facto, os próprios conflitos políticos modernos criaram essa imagem, mas não só, o desconhecimento e falta de discussão acerca da sua importância obscureceu a sua significação. Além disso, o grande desenvolvimento tecnológico e científico só serviu para aumentar estes conflitos e mesmo descentrar a reflexão em torno das grandes questões relativas ao humano. A humanidade evoluiu muito pouco, a prova disso é ainda a existência no mundo atual de símbolos corroboradores de grande sofrimento. É minha convicção que só uma profunda e comprometida discussão em torno da ética e da política poderá permitir à humanidade suprimir este sofrimento. Ora, o que pretendo com esta dissertação é precisamente esclarecer a relação entre os dois conceitos e demonstrar a importância da mesma. A verdade é que tal como Ricoeur mostra no seu pensamento, a ética não está completa a não ser como política.

O referido texto de Ricoeur pretende demonstrar a relação originária entre a poética, a filosofia e a política. Para tal é necessário recorrer à filosofia de Aristóteles e mostrar como ela não começa a partir do nada; a tarefa filosófica inicia-se através da poesia e da linguagem simbólica, como ato criador originário. A poética torna-se assim na condição de possibilidade de Aristóteles orientar a sua reflexão, contudo, ele evolui e parte do poético para questionar o próprio sentido da verdade. Esta surge precisamente da virtude que Aristóteles define como *poesis*, ou seja, a capacidade dos sujeitos em criar novas ordens no mundo, novos lugares de significação. A poética acaba por se tornar para a filosofia como precisamente a possibilidade de interpretação, isto porque, se a poética é mimética da *praxis*, ela é fundamental para que a filosofia a possa pensar. Na verdade, estamos perante a forma de linguagem mais originária, onde a subjetividade do homem ganha forma, devendo ser nela que o filósofo se deve concentrar para interpretar o mundo. A filosofia situa-se a meio caminho entre o poético e o político: a sua fonte é o poético, busca pela verdade e procura concretizá-la em cada momento contemporâneo, por meio de uma interpretação, atentando

¹³² Ricoeur, *L'unique*, 82.

sempre às exigências e particularidades de cada situação. Aqui é possível constatar a aparição do modelo de sabedoria prática que Ricoeur tanto estima e que recuperou de Aristóteles. Isto confirma-se na forma como ele considera a própria ética, prefácio da política, uma ética sem relação com a política é incompleta. A política encontra-se finalmente numa relação de mediação entre a poética e a filosofia, pois depende de uma transmissão dos valores da poética, enquanto lugar de mimese da *praxis*, como forma de enquadrar os limites da ação. O político necessita sempre da relação com a filosofia como forma de interpretação do mundo. A política não pode existir como distante dos dois conceitos, sem eles a decisão do político perde o seu sentido, existindo desconectada da realidade. Tendo presente a relação entre o filósofo, o poeta e o político e colocando sempre o político num lugar intermédio, percebe-se, segundo Ricoeur, que ele está sempre presente na relação entre poética e filosofia: este é o seu pano de fundo. Com efeito, apesar da relação do político com duas ordens construídas por palavras, cabe em último lugar ao político, a função de manter a paz pública e a possibilidade de que seu discurso mantenha a ordem, citando Ricoeur: “porque é uma relação de palavras – o poeta fala, o filósofo fala – mas o político tem como o seu melhor destino e como sua melhor eficácia a paz pública, isto é, a possibilidade que o discurso permaneça numa ordem tranquila”¹³³. Ora, tudo o afirmado confirma que a filosofia deve efetuar a sua reflexão, não apenas a partir da poética, mas sim tendo em vista uma relação profunda com a política, com a qual tem uma grande responsabilidade. A poética renova os horizontes da política no sentido em que lhe abre novas perspectivas necessárias ao agir, no entanto, a paz pública interessa-lhe como o grande horizonte de viver-bem com e para outros em instituições justas. Esta virtude tem a capacidade de criar novos lugares de significação, sendo que a filosofia para o filósofo encontra-se precisamente do lado do poético pela reflexão que esses novos lugares de significação oferecem. No entanto, a filosofia surge depois da poética, num segundo grau, mas como algo que também interessa à política. O papel reflexivo da filosofia e o pendor primitivo e criador da poética são fundamentais para a política, sofrendo mesmo os dois a sua mediação. A propósito da relação entre a filosofia e a política, Ricoeur fala sobre a relação entre Aristóteles e Alexandre para tentar perceber qual seria a posição do príncipe nas complexas sociedades modernas. A verdade é que, para Ricoeur, nas sociedades contemporâneas, já não existe um príncipe e a soberania está orientada para o querer viver em conjunto, contudo, tal só será possível numa constante confirmação do querer viver através de um contrato social que se baseia num modelo de vontade.

Tudo o anteriormente afirmado caminha no sentido de descobrir qual a posição do político na atualidade. O texto e esta dissertação pretendem alertar para o facto de o político estar completamente afastado do filosófico e do poético. O político já há muito deixou de ser o pano de fundo do poético e do filosófico e, por isso, está mergulhado numa profunda crise de sentido. Isso aconteceu devido ao afastamento do político do plano do simbólico, reconhecendo sempre que a filosofia têm suas responsabilidades no que diz respeito a este afastamento. O plano do simbólico

¹³³ Ricoeur, *L'unique*, 82.

é fundamental, pois promove a reflexão e permite alcançar o sentido através da promoção de uma constante e profunda interpretação. O simbólico abre espaço à reflexão nomeadamente aos símbolos que são expressão dos grandes conflitos e do mal, questão fundamental para a ética e política. No fundo, esta meditação permite aceder ao mundo da experiência vivida do humano e confrontar os grandes conflitos humanos que sempre questionam e exigem a existência de instituições justas. A partir do simbólico e da reflexão que ele suscita abre-se lugar à necessidade de corresponder ao sentimento de justiça. A experiência do mal é assumidamente política, abre espaço ao surgimento de uma simbólica e hermenêutica que atualizam o pensar e demonstram a importância ética do discurso poético e narrativo. Além disso, a experiência de contraste do mal chama à atenção também para o problema da justiça. A vontade ética do sujeito deve, por isso, ser exposta à análise e interpretação da moral. A ética deve submeter-se precisamente à análise da moral de forma a garantir um sistema universalmente justo, só a justiça promove o equilíbrio entre todos os indivíduos. No plano da vontade ética é a virtude da justiça que explicita o desejo do sujeito de uma vida boa para si com outros e possibilita a realização do sujeito. Só assim é possível ao sujeito concretizar o seu desejo ético originário. Desta forma, a justiça acaba por realizar a mediação entre o plano da ética e o plano da política, sendo enquanto cidadão na sua relação com as instituições que o indivíduo se completa

Apesar de pouco extenso o texto *Le Philosophe, le Poète et le Politique* parece carregado de grande significação, abrindo espaço para uma profunda reflexão acerca do político e sua relação com a filosofia. A filosofia tem uma grande responsabilidade para com as questões políticas e com tudo o que envolve o político. Um dos exemplos reside no facto de na contemporaneidade existir uma procura por novos sistemas políticos capazes de responder às exigências e desafios dos novos tempos. Atualmente reconhece-se que os grandes sistemas políticos e filosóficos foram insuficientes, exigindo-se, por isso, uma profícua reflexão ética que sirva de pano de fundo para qualquer novo sistema político. A política tem hoje problemas concretos que não correspondem aos anseios que motivam o seu surgimento. Ao recordar o pensamento de Aristóteles e atentando aquela que é uma das mais antigas definições sobre a política compreendida como a realização do bem comum, relacionando-a com a política moderna, parece existir uma certa incongruência entre essa nobre visão e a da atualidade. As próprias instituições parecem ter esquecido a importância do bem-estar dos cidadãos. Sem dúvida, os sistemas de reconhecimento dos cidadãos, tal como Ricoeur designa a política e as instituições, deixaram de os proteger, subjugando-se, muitas vezes, ao poder económico e financeiro. As decisões políticas parecem seguir critérios mais tecnocratas do que humanos, desprezando o objetivo fundamental de que todos os cidadãos possam viver felizes em instituições justas que os reconheçam. Ao político é exigida a responsabilidade de que o seu agir permita que os cidadãos vivam bem e numa sociedade justa. O índice de comprometimento do cidadão para com a sociedade em que vive parece estar relacionado com o sentimento de justiça.

A ética deve estar sempre em sintonia com a política, as duas fazem-se das capacidades do sujeito, não são distintas e a política sem ética não é possível. De facto, a ética deve auxiliar a política

na sua tomada decisão, algo que seja profícuo na manutenção dos interesses da comunidade. Aos cidadãos é exigida a responsabilidade de vigiar todas as ações e escolhas dos agentes políticos, devendo ser conducentes com o desejo ético fundamental. A filosofia e concretamente a sua filosofia prática deve ter um papel preponderante na discussão e reconhecimento de todas estas questões. Assumir-se cada vez mais como primordial na formação de bons políticos, na medida em que transmite valores poético-éticos que devem pautar o político e o seu agir. Com efeito, a filosofia deve ter o papel importante de reabilitar a política e os bons valores que foram olvidados na modernidade. Só através do reabilitar da ética e da política será possível criar um novo modelo que seja capaz de cumprir os seus desígnios e conduzir os indivíduos a realizarem-se em instituições que os reconhecem. O pensamento de Ricoeur pretende precisamente ser uma das bases que permitem colocar a ética e a política no caminho de uma sociedade mais justa. A grande conclusão deste pequeno texto do filósofo reside na confirmação de que a filosofia pode ser uma forma preponderante de aproximar o decisor político e as instituições do homem concreto e do seu agir, tendo sempre presente o quadro da sua antropologia da vontade. Para este autor o homem não pode ser entendido como mero objeto, ele é mais do que isso, devendo ser isto que a política deve ter presente. Na verdade, o homem é uma estrutura intersubjetiva, constituído por uma identidade narrativa que se vai constituindo e que necessita de uma constante interpretação do seu agir. O modelo de antropologia filosófica de Ricoeur tem como objetivo demonstrar a necessidade dessa compreensão.

Depois de revelada a importância do texto acima referido, penso que foi importante apresentar o projeto ético-político de Ricoeur que, no fundo, se inclui no seu ainda maior projeto de antropologia filosófica. Importava analisar precisamente a sua *pequena ética* apresentada no texto *Soi-Même Comme un Autre*. Acredito ter sido importante perceber qual o sentido a retirar de todo o seu pensamento e saber quais serão as grandes conclusões da minha dissertação ou que soluções se poderão daqui retirar. Antes de mais é necessário apresentar quais os três filósofos, com que este autor dialoga para construir a sua *pequena ética*. Para iniciar esta análise é basilar compreender qual o motor da sua antropologia filosófica e sua crítica ao pensamento de René Descartes, ao modelo do Cogito exaltado. O pensamento de Ricoeur, herdeiro de Aristóteles, reconhece o sujeito como esforço para se realizar, um desejo acima de tudo como vontade. A filosofia de Ricoeur inaugura precisamente esta novidade sobre a compreensão do sujeito, este é o plano de uma filosofia do agir, de um homem capaz e que é preciso analisar no âmbito da praxis. Ele compreende-se como o agente das suas ações, devendo a percepção do sujeito ser feita através do seu atuar. Esta é a grande contribuição do pensamento deste autor: o sujeito faz-se na história do seu agir. O conceito de imputabilidade tem assim para Ricoeur especial importância: se o sujeito é compreendido enquanto vontade, por um voluntário que compreende em si um involuntário, será importante cristalizar que uma análise séria do sujeito só é possível a partir das suas ações no âmbito da realidade prática. Este é um sujeito que se imputa como agente capaz das suas ações e responsável por elas, por isso, ser tão importante o conceito de imputabilidade para o filósofo.

O modelo de compreensão do sujeito de Ricoeur inicia-se através de uma ontologia do agir, ele constrói-se a partir das suas ações, devendo ser por aqui que qualquer reflexão sobre o homem deve começar. O problema do mal demonstra-se no seu agir, daí a necessidade de analisar sujeito a partir da sua ação, enquanto homem capaz. O horizonte de compreensão de Ricoeur compreende o indivíduo constituído enquanto potência e ato, como tendo em si a possibilidade de realizar ações. No meio deste jogo entre potência e ato encontra-se a vontade como força motriz dos dois elementos que o constitui. A profunda relação entre ética e a política constata-se no referido jogo. O mal demonstra-se no mundo através do sujeito, contudo, aquilo que permite o seu aparecimento é precisamente o involuntário que surge no meio do voluntário que o constitui. No entanto, parece ser fundamental demonstrar a importância do problema do mal como problema chave para a construção da antropologia filosófica de P. Ricoeur. A experiência de contraste que o mal garante, pela sua relevância, foi devidamente explicitada na minha dissertação. O mal demonstra-se no mundo através do agir de sujeito, contudo, aquilo que o permite surgir através dele é a sua constituição desproporcional. A sua constituição desproporcional é reconhecida no próprio modelo de *patética da miséria*, que revela um sujeito que sofre, vulnerável. A fonte da sua vulnerabilidade encontra-se precisamente na sua constituição falível, condição para que possa realizar o mal moral. A sua constituição afetiva permite-lhe ao tentar compreender os conflitos, deixar-se ser tocado por eles, conduzindo-o ao desequilíbrio e assim à sua desproporcionalidade. Este sujeito é constituído por uma relação entre um cogito e um corpo, um corpo-próprio finito ante o infinito que compõe o mundo das coisas. Todavia, qual a importância da referência a esta experiência de contraste do mal numa tese sobre ética e política? Neste caso, numa tese sobre o conflito ético-político em Paul Ricoeur? Ora, é precisamente a experiência de contraste do mal, do que aconteceu e do que devia ter acontecido, do injusto que permite o surgimento do desejo de justiça. Assim, a experiência de mal garante o brotar do sentimento do injusto e coloca-o no sentido da vontade ética de justiça. Esta é a experiência do mal moral que aconteceu do que verdadeiramente havia de ter acontecido.

Tendo esclarecido a importância da apresentação do modelo de antropologia filosófica de Ricoeur e do contraste que o problema do mal garante, foi necessário proceder à apresentação do seu modelo ético. Na verdade, é necessário compreender que a ética não é de ninguém, não existe uma verdade ética absoluta, diz respeito a todos e a cada um dos sujeitos. O que Ricoeur propõe é um modelo ético construído a partir dos filósofos com quem ele cruzou o seu pensamento. A ética começa sobretudo enquanto um desejo ético singular de justiça, no entanto, ela abre espaço para que esse desejo de justiça esteja de forma livre disponível para todos. O seu modelo ético parte de uma frase que representa os autores que o ajudam a construir o seu pensamento e com os quais dialoga. A frase, “vida boa com e para outros nas instituições justas”¹³⁴, tornou-se no

¹³⁴ Ricoeur, *Soi-Même*, 202: “Appelons «visée éthique» la visée de la «vie bonne» avec et pour autrui dans des institutions justes”.

símbolo máximo representativo de todo o seu modelo ético. Para começar, importa falar da primeira parte que diz respeito à vida boa que Ricoeur recupera do pensamento de Aristóteles e da sua ética. A ética de Aristóteles é recuperada como forma de demonstração do pendor teleológico da ética, aliás ela baseia-se a partir do predicado “bom”. Este é o plano da virtude ética da justiça, algo que não pode ser apagado, enquanto vontade originária. O primeiro plano é o plano do sujeito e da sua singularidade, do seu desejo em ter uma vida boa. No entanto, se a vida boa não é possível sem outros, de que vale cada um realizar-se sozinho se não tiver ninguém para partilhar? O desejo ético originário parte de uma posição de liberdade, mas como seria possível realizar-se de forma livre se essa liberdade não encontrar outras liberdades? É facto de que a liberdade pede liberdades, a realização de um sujeito livre só é possível no meio de sujeitos livres, por isso, está já presente neste patamar a abertura ao plano do outro e da moral. Será necessário reconhecer qual o conceito do domínio ético que permite a abertura ao plano da moral: o conceito de estima de si é particularmente importante, na medida em que para se estimar a si é necessário aprender a estimar o outro; a solicitude permite o desdobramento da própria estima, em estima de si, abrindo lugar para o outro em mim. Este não é somente o outro que vive no face-a-face comigo, mas também o distante que está garantido pelo plano da instituição. Deste modo, o patamar ético teleológico descerra já o caminho para o surgimento do plano do outro, o lugar onde o desejo ético particular de cada sujeito se coloca ao serviço de todos. Este é o plano que promove a ligação entre todos os indivíduos, onde a virtude da justiça se converte em regra e permite o relacionamento de todos no âmbito de cada comunidade, no plano da instituição. A ética de Aristóteles não se completa, ela é compreendida como um quase formalismo, mas a sua insuficiência obriga à sua relação com a moral deontológica introduzida por Kant.

O plano do outro é o plano da moral, para o demonstrar Ricoeur recorre ao pensamento ético e moral de Immanuel Kant para construir este segundo nível do seu modelo ético. Com efeito, este é patamar deontológico, do predicado “obrigatório”, da regra da justiça, onde o desejo ético particular de cada cidadão exige uma racionalidade para que, seja possível ser aplicado no plano prático. A racionalidade transforma-se na parceira da universalidade das normas deontológicas. Se o pensamento teleológico de Aristóteles procura o viver-bem, o pensamento ético de Kant procura o bem comum. No entanto, qual será o caminho correto para alcançar esse tão desejado bem comum? O pensamento moral deontológico, através da regra da justiça, pretende ser o caminho para alcançar, no âmbito da realidade prática, o bem comum. O respeito pela regra da justiça permite a cada indivíduo alcançar a sua autonomia, ele torna-se no legislador das leis às quais ele mesmo se submete. Ao alcançar a sua autonomia, ele alcança a sua liberdade e a boa vontade, esta é a base da filosofia moral kantiana. A liberdade só é alcançada pelo dever e respeito à lei, apenas assim será possível alcançar o bem comum. Todavia, há que destacar duas críticas que Ricoeur estabelece ao pensamento de Kant, fundamentais no âmbito desta dissertação. A primeira está ligada ao pendor de obrigação que o respeito pelas normas morais carrega consigo; o patamar da obrigação causa a Ricoeur algumas reticências, na medida em que a própria obrigação obscurece a

importância do desejo ético livre. De facto, a simples obrigação retira a consciência do agir ético do sujeito, espaço para a sua liberdade. Em segundo lugar, surge a sua crítica ao formalismo presente nos imperativos kantianos, criadores de conflitos éticos. Para Ricoeur o formalismo das normas, através do seu pendor universalista, acaba por suscitar desacordos, quando as normas são aplicadas à singularidade de cada caso. As dúvidas de Ricoeur surgem porque o formalismo presente nas normas cria, por vezes, mais conflitos do que as normas pretendem suprimir. O filósofo Immanuel Kant consciente deste formalismo introduz na segunda fórmula do imperativo categórico o conceito de humanidade. Deste modo, ele pretende eliminar os problemas inerentes ao formalismo das normas, afirmando que o outro deve ser tratado como fim e não simplesmente como meio. Esta é talvez uma das mais importantes críticas que Ricoeur estabelece ao pensamento de Kant. Finalizada a explicação do plano moral constituinte da *pequena ética* de Ricoeur é necessário demonstrar o plano onde a justiça é aplicada e distribuída, o plano da instituição.

No terceiro plano, aquele que Ricoeur define como o da sabedoria prática, o autor dialoga com o pensamento de John Rawls, herdeiro das posturas contratualistas, para construir este último nível da sua *pequena ética*. Este é o plano da política, o patamar onde o desejo ético individual de cada cidadão encontra a sua realização. Tal realização só é possível através das instituições que têm o dever fundamental de distribuir e de realizar o desejo de justiça de todos os cidadãos que compõem uma comunidade politicamente organizada. No entanto, parece pertinente demonstrar os pontos fundamentais do pensamento de Rawls e que críticas estabelece Ricoeur a este filósofo. Ora, o pensamento de Rawls constrói-se a partir das propostas contratualistas, onde o contrato social parte uma ficção para estabelecer os seus princípios de justiça distributiva no seio da sociedade; os sujeitos encontram-se numa posição originária igualitária, cobertos pelo véu da ignorância. Os direitos e liberdades são distribuídos de forma equitativa para os constituintes da sociedade. Este conceito de equidade é particularmente importante, na medida em que ela se define como justiça no patamar das instituições, a justa distribuição de direitos e deveres no âmbito de uma comunidade. Contudo, há algo que o pensamento de J. Rawls pretende fugir, a categoria teleológica de bem, não existindo no modelo de justiça de Rawls, qualquer ligação a pensamento de tipo teleológico. O autor pretende escapar-se a posturas mais teleológicas, no sentido em que elas estiveram na base do surgimento das teorias utilitaristas. Estas teorias reconheciam a justiça como a simples partilha de bens pelo maior número de pessoas, acabando por deixar grande parte condenada à miséria. O pensamento de Rawls pretende opor-se exatamente a posturas teleológicas, a prova encontra-se no seu modelo de justiça processual, em que a distribuição dos bens é feita a partir de pressupostos racionais e formalistas consoante o próprio contributo de cada um na comunidade. Apesar de Ricoeur concordar de certa forma com o modelo de justiça distributiva, não concorda com a aplicação de um modelo puramente processual. Para o filósofo, a justiça não pode deixar de existir enquanto virtude, é sempre necessário o seu pendor teleológico como forma de procura e auxílio na aplicação das regras normativas. O pensamento de John Rawls, herdeiro do formalismo kantiano, é o representante deste modelo que aqui atinge a sua plenitude. O

pensamento de Ricoeur opõe-se ao modelo do formalismo, do qual a justiça processual é herdeira, na medida em que o formalismo normativo e a sua aplicação cega acaba podem ser origem de mais conflitos. O formalismo e a justificação de universalidade das normas criam desregramentos ante a singularidade de cada caso concreto.

O filósofo Paul Ricoeur consciente de todas as dificuldades que surgem da ligação do plano do desejo ético teleológico com o plano moral deontológico introduz o seu modelo ternário, modelo este que pretende precisamente com o uso da sabedoria prática ultrapassar os conflitos desta relação. Em que consiste o seu modelo ternário? Em primeiro lugar é preciso reconhecer a primazia da ética sobre a moral, esta apesar de necessitar da mediação com a moral, encontra-se numa posição anterior. Em segundo lugar, a necessidade da visada ética passar pelo crivo da moral, isto é, submeter-se à análise dos seus critérios universais para poder encontrar a sua aplicação no plano prático. Em terceiro lugar, a legitimidade da norma recorrer à já visada ética, quando a norma e o seu formalismo conduz a conflitos em que se exige a sabedoria prática. A sabedoria prática através do encontro com a visada ética deve alcançar um juízo moral que se aplique consoante a singularidade de cada caso. Este ternário é representado pela relação entre ética, moral e política, ou seja, entre ética e política mediada pela moral, já sobejas vezes referida. O afirmado foi sendo já várias vezes demonstrado, no entanto, creio ser fundamental esclarecer com mais pormenor a importância deste modelo. O primeiro plano da chamada ética deve ser compreendido como fundamental, na medida em que ele representa o desejo individual de cada um em viver-bem, desejando para si e para os outros. No entanto, esse desejo ético particular de cada sujeito, encontrando-se no plano teórico, necessita de passar para o plano prático para estar ao serviço de todos os outros elementos que compõem a sociedade. No fundo, o que esse desejo ético particular necessita é de uma racionalidade para ser aplicado, passar da razão teórica para a razão prática, como a filosofia kantiana estabeleceu. O critério que Immanuel Kant encontrou para garantir a veracidade dessas normas morais foi o da universalidade, ele garante o fundamento das normas morais. A ética que brota da passagem pela moral normativa é a designada como a ética posterior, como uma metamoral. A ética posterior quando enriquecida pela passagem no plano da moral, pretende auxiliar a sabedoria prática a decidir quando a singularidade de cada caso exige um juízo moral concreto. Quando as normas morais e o seu formalismo criam discórdias na aplicação ao caso concreto, exige-se o uso da sabedoria prática. A sabedoria prática recorre à *pequena ética*, que, com o pendor teleológico, auxilia a encontrar uma solução para os referidos conflitos. A ética posterior acaba por interligar o exercício da sabedoria prática com a ética anterior. O pleno uso da sabedoria prática é o lugar da instituição, o lugar onde se exige precisamente este uso como forma de superar as oposições que as normas morais criam na sua relação com a singularidade do caso concreto. Deste modo, este é o lugar da política, o lugar onde o desejo ético encontra a sua realização. Neste sentido, importa agora fazer uma demonstração dos problemas que a política tem em si e para os quais o pensamento ricoeuriano pretendeu alertar, eles criam verdadeiros atropelos à concretização do desejo ético.

No meu trabalho, depois de explicado o funcionamento do modelo ternário de Ricoeur, e da importância da sabedoria prática, procurei esclarecer o pendor frágil que Ricoeur reconhece à política. Como já anteriormente referido, a política é o lugar onde o desejo ético do indivíduo se cumpre, no entanto, devido ao seu pendor paradoxal, por vezes, parece ser algo difícil de alcançar. Ora, a fragilidade da política, oriunda da sua estrutura paradoxal, deve exigir particular atenção a esta análise. O grande contributo de Ricoeur para o pensamento político reside precisamente na fragilidade da política; a fragilidade da política encontra-se na própria fragilidade do agente político ou do indivíduo. A autonomia do sujeito e do seu agir torna-se, muitas vezes, o lugar onde se demonstra o pendor paradoxal da própria política. A fragilidade da política está presa ao próprio agir do seu agente e de todos aqueles que na política estão envolvidos.

O reconhecimento da fragilidade da política exige uma responsabilidade por parte dos agentes políticos e de todos os cidadãos, creio que esta é uma ideia fundamental de Ricoeur e com a qual concordo inteiramente. O conceito de imputabilidade está aqui presente na medida que é na identificação de cada indivíduo, enquanto agente criador do seu agir, que se legitima a sua responsabilidade, segundo Ricoeur: “a ideia de reconhecimento tem assim um poder heurístico desde o nível biológico até ao nível político, passando pelos degraus das ordens de reconhecimento na dimensão social e pelo direito civil e penal; o direito civil é o lugar em que o dano exige reparação e, na maior parte dos casos, remuneração, e o direito penal é aquele em que a imputabilidade reclama a penalidade”¹³⁵. Os cidadãos que hoje tanto criticam a complexidade dos sistemas políticos e o distanciamento dos seus agentes para com eles, devem compreender que é também da sua responsabilidade a imperfeição dos sistemas. A sua participação é fundamental para a revitalização e reabilitação da política. Só uma participação ativa no debate público, um debate realmente profundo e comprometido, pode ajudar a reparar os conflitos que surgem da política. Os grandes problemas e revezes que as sociedades modernas hoje atravessam não dizem apenas respeito à política e aos seus agentes, é um dever de todos os cidadãos plenos de direitos participar na resolução dos mesmos. Acredito que esta é uma das grandes conclusões a retirar do pensamento político de Ricoeur, fruto do seu modelo de antropologia filosófica. Esta conclusão é fundamental para o patamar da política e das instituições devendo o agente político e mesmo o cidadão ter isto sempre presente. Na construção de qualquer modelo político deve identificar-se a importância da ideia anteriormente afirmada. Numa altura em que na contemporaneidade muito se critica o papel das instituições e o seu afastamento dos cidadãos, o pensamento de Ricoeur pode ser basilar na demonstração da sua importância. Cada cidadão não se pode imiscuir da sua responsabilidade relativamente ao funcionamento da política e das instituições. O seu papel é fundamental, na medida em que elas têm a capacidade de exercer a justiça distributiva e de permitir a realização do indivíduo no âmbito da comunidade. O papel da instituição é primordial, tal não pode ser apagado, é um dever este reconhecimento e a participação de todos na sua construção.

¹³⁵ Ricoeur, *A Crítica*, 102.

Para finalizar, resta-me acabar como comecei pela frase que demonstra uma ética que não está completa a não ser como política. De facto, esta é uma das grandes conclusões do pensamento de Ricoeur, existe uma íntima relação de necessidade entre a ética e a política. A sua relação não é paradoxal, como os conflitos políticos contemporâneos parecem fazer crer. A ética enquanto desejo originário de realização só encontra a sua concretização na política, isto é, na verdade prática. No entanto, será essencial reforçar a importância da passagem deste desejo ético pelo plano moral como forma de encontrar uma postura racional, enriquecendo o desejo particular de forma a ser aplicado no plano geral da comunidade. Deste modo, este é o plano da política e das instituições. A ética tem o papel fundamental de auxiliar o político na sua tomada de decisão e consequentemente no seu agir, na medida em que ela lhe transmite os valores fundamentais das relações entre os sujeitos, para Ricoeur “é a preocupação de dar um sentido ao compromisso de um cidadão, ao mesmo tempo razoável e responsável, que exige que estejamos tão atentos à intersecção entre ética e a política como sua inelutável diferença”¹³⁶.

A meu ver, é por isto que o pensamento de Ricoeur se torna fundamental para o todo e qualquer modelo político. O viver-bem da ética teleológica deve estar sempre em relação com todos aqueles que tem um envolvimento profundo com a política. Uma política sem ética não é possível, a ética não está completa sem a política, existe uma conexão entre os dois conceitos, sempre mediada pela moral. Se o bom funcionamento de uma sociedade se demonstra pelo sentimento dos cidadãos de justiça, o pensamento de Ricoeur pretende demonstrar precisamente a importância da virtude da justiça como um dos motores das comunidades. A meu ver, o pensamento de Ricoeur demonstra ser fundamental; este é um autor que merece ser lido e compreendido, na pretensão de construção de qualquer modelo ético e político da modernidade. É indubitável que o pensador merece ser destacado junto de todos os grandes vultos da filosofia.

¹³⁶Ricoeur, *Do Texto*, 400.

Bibliografia

I. Textos:

A) Textos de Paul Ricoeur:

- Lecomte, Jacques, “Connaissance de Soi et Éthique de l’action”, in: *Sciences Humaines*, nº63, 1996.
- Ricoeur, Paul, *Le Scandale du Mal*, Paris: Éditions Esprit, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de La Volonté I - Le Volontaire et l'Involontaire*, Paris: Aubier, 1950, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Philosophie de La Volonté II - Finitude et Culpabilité*, Paris: Aubier, 1960, 1988.
- Ricoeur, Paul, *Do Texto à Ação: Ensaio de Hermenêutica II*, Trad. de Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando, Porto: Rés Editora, 1989.
- Ricoeur, Paul, *Soi- Même Comme un Autre*, Paris: Éditions Seuil, 1990.
- Ricoeur, Paul, *Lectures I – Autour du Politique*, Paris: Éditions Seuil, 1991.
- Ricoeur, Paul, “Pour une Éthique Du Compromis”, in: *Alternatives Non-Violentes*, nº 80, 1991.
- Ricoeur, Paul, *O Si-Mesmo Como um Outro*, Trad. de Lucy Moreira César, São Paulo: Papyrus, 1991.
- Ricoeur, Paul, “L’Éthique, Le Politique, Le Écologie”, in: *Écologie Politique, Sciences, Culture, Société*, nº 7, 1993.
- Ricoeur, Paul, *O Justo ou a Essência da Justiça*, Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- Ricoeur, Paul, *L’unique et Le Singulier*, Liège: Éditions Alice, 1999.
- Ricoeur, Paul, *Le Juste II*, Paris: Éditions Esprit, 2001.
- Ricoeur, Paul, *A Crítica e a Convicção*, Trad. de António Hall, Lisboa: Edições 70, 2009.
- Ricoeur, Paul, “O Problema do Fundamento da Moral”, in: *Études Ricoeuriennes*, Vol. 2, nº 2, 2011.
- Ricoeur, Paul, *A Simbólica do Mal – Finitude e Culpabilidade*, Trad. de Hugo Barros e Gonçalo Marcelo, Lisboa: Edições 70, 2013.

B) Textos Sobre Paul Ricoeur:

- Dauenhauer, Bernard P., *The Promise and Risk of Politics*, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers Inc., 1999.
- Gaté, Marc, “La Justice - Entretien avec Paul Ricoeur”, in: *Le Philosophoire*, nº15, 2001.
- Henriques, Fernanda (Coord.), *A Filosofia de Paul Ricoeur- Temas e Percursos*, Coimbra; Ariadne Editora, 2006.
- Lentiampa Shenge, Adrien, *La Justice Selon l'Espérance*, Bruxelles: Éditions Lessius, 2009.
- Maia Saldanha, Fernando, *Contribuição para o Estudo da Hermenêutica do Mal em Paul Ricoeur*, (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2000).
- Martins Soares, Martinho Tomé, *Tempo, Mythos e Praxis – O diálogo entre Ricoeur, Agostinho e Aristóteles*, (Dissertação de Mestrado apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Doutora Maria do Céu Fialho e da Doutora Maria Luísa Portocarrero, 2006).
- Martins Soares, Martinho Tomé, *História e Ficção em Paul Ricoeur e Tucídides*, (Dissertação de Doutoramento apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sob a orientação da Doutora Maria do Céu Fialho e da Doutora Maria Luísa Portocarrero, 2010).
- Michel, Johann, *Paul Ricoeur, Une Philosophie de l' Agir Humaine*, Paris: Éditions Du Cerf, 2006.
- Pereira Gaspar, Alexandra, *Bioética e Dignidade Humana: Uma Problematização a partir da Antropologia da Falibilidade de Paul Ricoeur*, (Dissertação de Mestrado em Filosofia apresentada à Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, 2008).
- Portocarrero F. Silva, M. L., *A Hermenêutica do Conflito em Paul Ricoeur*, Coimbra: Livraria Minerva, 1992.
- Portocarrero, F. Silva, M. L., *Corporeidade, Queda e Confissão em Paul Ricoeur*, Porto: Fundação Engenheiro António de Almeida, 2000.
- Portocarrero, F. Silva M. L. (Coord.), *Mal, Símbolo e Justiça*, Coimbra: Unidade de I&D – Linguagem, interpretação e filosofia, 2001.

- Portocarrero, F. Silva, M. L., *Hermenêutica e Fragilidade em Paul. Ricoeur*, in: *Prometeus*, nº 12, 2013.
- Portocarrero, F. Silva, M. L., “Paul Ricoeur: Responsabilidade, Imputabilidade e Sabedoria Prática”, in: *Miscelânea de Estudos em Homenagem a Maria Manuela Gouveia Delille 2/2*, [s/d].
- Ribeiro dos Santos, Leonel (Coord.), *Kant: Posteridade e Atualidade*, Lisboa: CFUL, 2004.
- Sousa Teixeira, Joaquim, “Paul Ricoeur e a Problemática do Mal” in: *Didaskália*, Vol. VII, 1997.
- Thomasset, A. *Paul Ricoeur – Une Poétique de La Moral*, Leuven: Leuven University Press, 1996.

C) Outros:

- Aristóteles, *A Política*, Coleção Grandes Filósofos, Paris: Edição Flammarion, 2008.
- Baptista Pereira, Miguel, “Modernidade, Fundamentalismo e Pós-Modernidade”, in: *Revista Filosófica de Coimbra*, Vol. I, nº 2, 1992.
- Église Catholique en France – Commission Social de l’Épiscopat, *Réhabiliter la Politique*, 1999.
- Kant, Immanuel, *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, Trad. de Paulo Quintela, Porto: Porto Editora, 2004.
- Kant, Immanuel *Critica da Razão Prática*, Coleção Grandes Filósofos, Trad. de Artur Mourão, Lisboa: Edições 70, 2008.
- Rawls, John, *A theory of Justice*, Oxford: Oxford University Press, 2000.
- Waltzer, Michael, *Spheres of Justice: a defence of pluralism and equality*, Oxford; Cambridge: Blackwell, 1983.