

A CONTRIBUIÇÃO DE RICOEUR AO DEBATE SOBRE A JUSTIÇA NA CONTEMPORANEIDADE¹

RICOEUR'S CONTRIBUTION TO THE DEBATE ON JUSTICE IN CONTEMPORANEITY

Geraldo De Mori*

RESUMO

Paul Ricoeur, conhecido, sobretudo, por sua filosofia hermenêutica, sua teoria da metáfora, sua leitura sobre o tempo e a narração, suas contribuições à exegese bíblica e sua reflexão sobre a memória, a história e o esquecimento, elaborou ao longo dos anos uma reflexão original sobre a ética e a justiça, que deram origem à “pequena ética”, de *O si mesmo como um outro*, e às suas discussões sobre a justiça, presentes em *O Justo* e *O Justo 2*. Tal reflexão se insere, porém, numa pesquisa que remonta a seus estudos sobre a antropologia e a ontologia, já presentes nas obras de juventude e em obras importantes de sua maturidade. Tais obras, às quais deveriam se acrescentar vários textos sobre o “paradoxo político” e a “poética do agir”, ajudam a retratar o itinerário de sua filosofia política e de suas discussões sobre a justiça. O texto aqui apresentado retoma esse itinerário, partindo de uma breve leitura das contribuições do filósofo francês à antropologia e à ontologia. Em seguida, retoma alguns textos de Ricoeur sobre a política e sua relação com a ética, o lugar que neles ocupam algumas análises de Hannah Arendt, que ajudam a entender sua reflexão sobre a justiça e os debates que estabeleceu com vários filósofos contemporâneos ao redor deste tema, com destaque para a teoria da justiça de John Rawls e a reflexão sobre a justiça em Apel e Habermas.

PALAVRAS-CHAVE: Paul Ricoeur; antropologia; ética; justiça; política

¹ Esse texto é o resultado de uma pesquisa sobre a ética de Ricoeur, que, em 2010, deu origem ao curso “A poética do agir humano segundo Paul Ricoeur”, oferecido no PPG de Filosofia da FAJE. Parte desta pesquisa foi retomada na comunicação feita na 24ª Semana Filosófica da PUC Minas, em maio de 2013.

* Bacharel em Filosofia (1986) e Teologia (1992) pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia (FAJE), Belo Horizonte, MG; Mestre (1996) e Doutor (2002) em Teologia pelas Facultés Jésuites de Paris (Centre Sèvres, Paris, França); Diretor do Departamento de Teologia da FAJE, no qual coordena a Pós-Graduação e ensina antropologia teológica e escatologia cristã. E-mail: prof.geraldodemori@gmail.com

ABSTRACT

Paul Ricoeur, known, overall, for his hermeneutical philosophy, his metaphor theory, his reading of time and narration, his contributions to biblical exegesis and his reflection on memory, history and oblivion, elaborated throughout the years an original reflection on ethics and justice. Such analysis originated the "little ethics", in *Oneself as Another*, and his discussions over justice. The text presented here retakes his itinerary on anthropology and ontology, reaching his considerations about justice and new interlocutions with contemporary political philosophy, such as that of Arendt, Rawls, Apel and Habermas.

KEYWORDS: Paul Ricoeur; anthropology; ontology; ethics; politics; justice

Introdução

Paul Ricoeur, cujo centenário do nascimento foi recordado neste ano, não se destacou por sua teoria da justiça, mas por outras contribuições à filosofia, como sua teoria hermenêutica, tanto a dos símbolos quanto a dos textos², sua reflexão antropológica, presente em seus primeiros trabalhos sobre a filosofia da vontade e retomada nas obras *O si mesmo como um outro* e *Percurso do reconhecimento*³, seus estudos sobre a metáfora, o tempo e a narração⁴, seus aportes à exegese bíblica⁵, sua leitura sobre a memória, a história e o esquecimento⁶. Isso não significa que ele não tenha pensado sobre esta questão. Sua reflexão sobre a justiça inscreve-se em seus estudos sobre a ética e a filosofia política. O percurso proposto aqui retoma alguns aspectos de sua antropologia e ontologia do agir, que

² Principais obras de sua teoria hermenêutica: RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal. Paris: Aubier, 1960; *Le conflit des interprétations*. Essais d'herméneutique. Paris: Seuil, 1969; *Du texte à l'action*. Essais d'herméneutique II. Paris: Seuil, 1986.

³ Principais obras antropológicas: RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté* (I). Le volontaire et l'involontaire. Paris: Aubier, 1950; *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible. Paris: Aubier, 1960; *Philosophie de la volonté*. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal, *op. cit.*; *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990; *Parcours de reconnaissance*. Trois études. Paris: Sthock, 2004.

⁴ Principais obras sobre a inovação semântica da metáfora e da narração: RICOEUR, P. *La métaphore vive*. Paris: Seuil, 1975; *Temps et récit*. Tome I. Paris: Seuil, 1983; *Temps et récit*. Tome II. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984; *Temps et récit*. Tome III. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

⁵ Suas principais contribuições à exegese bíblica são: RICOEUR, P. *Paul Ricoeur*. L'herméneutique biblique. Paris: Cerf, 2001; LACOCQUE, A. et RICOEUR, P. *Penser la Bible*. Paris: Seuil, 1998.

⁶ RICOEUR, P. *La mémoire, l'histoire et l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.

ajudam a entender sua leitura das relações entre ética, política e economia, das quais a justiça é parte constitutiva⁷. Com efeito, em seus estudos sobre a ética, ele define a perspectiva ética como “a perspectiva da ”vida boa” com e para os outros em instituições justas” (RICOEUR, 1990, p. 202).

1. Bases antropológicas e ontológicas do pensamento ético e político de Ricoeur

A questão ética é central na filosofia de Ricoeur, já sendo anunciada em suas primeiras obras de fôlego, como as que compõem os três tomos da *Philosophie de la volonté*. De fato, a questão antropológica, predominante nessas obras, não esconde a preocupação ética, que ganhará cada vez mais importância, até chegar às reflexões sistemáticas, embora “incompletas”, de *O si mesmo como um outro*, e dos textos que as retomam e prolongam. O mesmo se pode dizer da questão política, que o marcou em seus anos de infância e juventude – perda do pai na Primeira Guerra, influência dos pacifistas e socialistas cristãos durante a juventude, prisão num campo de concentração durante a Segunda Guerra, militância, após a guerra, em favor de um cristianismo profético, que inspiraria desde dentro da sociedade os ideais humanistas de justiça social e favoreceria correntes progressistas, guardando ao mesmo tempo distância crítica com relação ao marxismo e à experiência soviética –, o levou a produzir um texto importante sobre o paradoxo político (1957), após a invasão soviética de Budapeste (1956), no qual reflete sobre o poder político (reeditado na obra *Histoire et vérité*). Nos anos 1960-1970 os escritos políticos perdem importância no conjunto de seus textos, pois sua pesquisa se orienta para os problemas da linguagem, da hermenêutica dos símbolos e das metáforas. Com *Temps et récit (TR)* e *Soi-même comme un autre (SA)*, a compreensão da escritura da história (*TR1*) a consciência histórica dos atores (*TR3*) e a articulação de uma ética preocupada com a instituição e as circunstâncias (*SA*) fazem com que o paradoxo político retome vida em sua reflexão. Inspirando-se em Hanna Arendt e Eric Weil, e em discussão

⁷ O estudo aqui apresentado baseia-se, sobretudo, na leitura das seguintes obras do autor: RICOEUR, P. *Histoire et vérité*. Paris: Seuil, 1955; *Lectures I. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991; *Soi-même comme un autre*, op. cit. ; *Le juste*. Paris : É. Esprit, 1995; *Idéologie et utopie*. Paris: Seuil, 1997; *Le juste 2*. Paris : Seuil, 2001. THOMASSET, A. *Paul Ricoeur, une poétique de la morale*. Louvain : Peeters, 1996.

com John Rawls, sua pesquisa interessa-se pelo “querer viver junto”, que, segundo ele, é a base do tecido social. O tema da convicção o leva a articular a reflexão sobre a hermenêutica do si e a formação do imaginário pelo desvio das obras da cultura: símbolos, relatos, textos. Os escritos dos anos 1970, sobre o debate com Gadamer (hermenêutica das tradições) e Habermas (crítica das ideologias), e sobre a dialética entre ideologia e utopia, abriam o caminho a uma integração dos dados da hermenêutica das tradições no seio de uma ética social. Através deste percurso, que parte do paradoxo político às questões sobre a justiça social no debate democrático, delinea-se o fio condutor de sua reflexão: o que é o ser humano que age e onde sua capacidade de ação se enraíza? A contribuição de Ricoeur ao pensamento político contemporâneo deve ser vista como uma antropologia da ação e uma ontologia do agir.

Segundo Ricoeur, a **antropologia** é necessária para a reflexão política. Que espécie de ser deve ser o ser humano para que seja capaz de decisão e, portanto, um sujeito político? Não se pode pensar a democracia sem refletir sobre o que é um ser de decisão, que decide num contexto social, com outros. Em *Tempo e narrativa*, Ricoeur mostra que a ação é marcada por suas condições temporais, que são as do tempo da história. Nossa experiência cotidiana é vivida na oposição entre o tempo vivido e o tempo cósmico. O tempo histórico é um “terceiro tempo”, a mediação viva entre o tempo vivido e o tempo cósmico. Ele possui uma percepção do presente que supõe uma diferença qualitativa com um passado e um futuro, diferente do tempo cósmico, feito de instantes sucessivos indiferenciados, mas diferente também do tempo vivido. De fato, o tempo histórico recorre a procedimentos de conexão entre o tempo vivido e o tempo universal, que permite ligar nossa experiência ao tempo dos outros e ao tempo do mundo. O calendário socializa o tempo dos eventos e de nossas experiências. O tempo histórico é ainda sustentado pela vida biológica, através da sucessão de gerações, que tece as relações entre contemporâneos, predecessores e sucessores. Ele deixa rastros, que, por sua vez, dão origem a arquivos e documentos, as bases da pesquisa histórica⁸.

A narração estabelece um círculo com a ação, através da tríplice *mimesis*⁹, que faz com que a narração, após escapar da vida a ela retorna para transformá-la poeticamente, e o

⁸ Ver a esse propósito o capítulo I de *Temps et récit 3*, *op. cit.*, p. 190-228.

⁹ A teoria da tríplice *mimesis* encontra-se em *Temps et récit 1*, *op. cit.*

faz tanto através do “terceiro tempo” da história, quanto das “variações imaginativas” da ficção. Ficção e história são, por isso, complementares e se fecundam mutuamente quando se trata de refigurar a experiência temporal. Do entrecruzamento da história e da ficção e de seus mútuos intercâmbios, emerge a representação linguística narrativa do que se chama tempo humano. Portanto, a ação humana na história e o sujeito político só se compreendem pela mediação narrativa do tempo “contado”. Outra característica que toca a definição do agente da história é que ele pertence a uma realidade temporal que se compreende como “singular coletivo”¹⁰. Como compreender a experiência temporal neste nível coletivo? Ricoeur recusa a mediação total, de tipo hegeliano, e propõe uma “mediação aberta, inacabada, imperfeita” entre o vivido do presente, a recepção do passado e a espera do futuro (RICOEUR, 1985, p.374), a hermenêutica da consciência histórica, que articula “espaço de experiência, horizonte de espera e presente da iniciativa”, e irrompe através da decisão responsável dos atores sociais e políticos.

Uma das consequências desta constituição narrativa do sujeito da ação concerne o lugar do indivíduo no seio da sociedade. A questão central da filosofia política será então a de interrogar-se sobre o jeito como a liberdade do indivíduo é ligada à organização da comunidade histórica num estado que a torna capaz de tomar decisões. No fundo, trata-se de compreender a constituição do indivíduo em cidadão. Segundo Ricoeur, “só a mediação da comunidade de pertença permite às potencialidades humanas de se realizarem” (RICOEUR, 1991, p.163). O indivíduo é “endividado” em relação às instituições, que são as únicas que lhe permitem tornar-se um agente livre. Ele deve sentir-se obrigado a servi-las para que o agente humano se desenvolva e para torná-las acessíveis aos outros. A dimensão política da ação humana e a teoria política escapam assim ao individualismo atomístico das tradições liberais e às concepções holísticas das sociedades tradicionais ou das teorias estruturalistas da morte do sujeito. Em *O si mesmo como um outro*, Ricoeur busca pensar uma *ipseidade* que não é da ordem da mesmidade, e integra em seu interior o “outro que si”. Nem “sujeito exaltado”, que se põe a si próprio na suprema certeza (Descartes, Hegel), nem “sujeito humilhado”, reduzido à ilusão (Nietzsche, Freud, Marx). O si é constitutivamente habitado pela alteridade, que se integra na *ipseidade* de forma prática, como o mostra a “pequena ética” dos capítulos 7-9 de *SA*. A autonomia do “si” aí

¹⁰ A síntese da filosofia da história de Ricoeur encontra-se no c. 7 de *Temps et récit 3*, op.cit., p. 374-433.

aparece “intimamente ligada à solicitude pelo próximo e à justiça para cada homem” (RICOEUR, 1990, p.30). O conjunto desta obra de Ricoeur é unificado pela temática do agir humano. Sua teoria da alteridade descentrada, tocada pela outro e marcada pela experiência da passividade, nos leva a considerar a concepção **ontológica** que subjaz à teoria da ação.

Segundo Ricoeur, quando a filosofia política se separou da metafísica, algo de dramático aconteceu na história do pensamento. A partir de Hobbes, diz ele, só Espinoza mantém as duas unidas, ao elaborar ao mesmo tempo o tratado da ética e o tratado teológico-político. Na filosofia do contrato de Rousseau, a filosofia política se separou do fundo metafísico de uma filosofia do ato e de uma filosofia da ação. É necessário, diz Ricoeur, reunir a metafísica do ato, a ética interpessoal e o problema da legitimação do laço social, sobretudo na situação atual de extrema fragilidade da democracia. Para realizar tal programa, o filósofo francês esboça, no fim de *SA*, a ontologia implicada nos capítulos precedentes, unificados a partir da temática do agir.

O Si mesmo como um outro é marcado por três problemáticas articuladas pela hermenêutica do si: 1) o si mesmo, pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais, não é o “eu”, e esse traço marca o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito; 2) o si mesmo traz uma ambiguidade que toca o termo “mesmo”. Como entendê-lo? Como *idem* ou como *ipse*? A identidade *ipse* se revela como oposta à identidade *idem*, pela maneira como assume uma possível mudança na permanência no tempo; 3) a identidade *ipse* estabelece ainda uma dialética complementar à que opõe a dialética entre ipseidade e mesmidade, o si e o outro que si. Com efeito, o “si mesmo” emerge “como um outro”, a alteridade *lhe* é constitutiva (RICOEUR, 1990, p. 11-14; 28; 33; 338; 345).

A reflexão ontológica retoma então essas três questões, que se identificam com a interpretação do si. Esse entrecruzamento de perspectivas convém à “multiplicidade do sentido do ser que se esconde sob a questão inicialmente levantada: que tipo de ser é o si?” (RICOEUR, 1990, p. 345). Ricoeur, retomando a afirmação de Aristóteles, segundo a qual “o ser se diz de muitas maneiras”, afirma que o ser não é apenas substância, como o pensou a metafísica moderna. Ele propõe uma reelaboração da ontologia segundo as categorias de “ato” e “potência”, que, segundo ele, dão melhor conta do caráter dinâmico de uma ontologia do agir.

A primeira problemática retomada pelo filósofo francês nesta reelaboração da ontologia do si é a da atestação. Ela define o “tipo de certeza à qual pode pretender a hermenêutica, não só diante da exaltação epistêmica do *cogito* cartesiano, mas diante de sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores” (RICOEUR, 1990, p.33). A atestação não pretende à certeza do *cogito* e à noção de episteme vista como saber último e autofundador. Mas ela exige mais que a noção de crença, no sentido da *doxa*, que é simples opinião. O si atestado é primeiramente aquilo do qual se fala (Estudo 1 de SA), aquele que fala, designando-se como locutor (Estudo 2 de SA), aquele que age na ação (Estudos 3 e 4 de SA), aquele que se conta na narração (Estudos 5 e 6 de SA). O “quem” nunca pode ser reduzido a um “que”, ou seja, a uma coisa, ou a um “porque”, ou seja, a uma verdade dada previamente. A atestação é atestação de si, uma espécie de confiança, crença enquanto fiança, no poder de dizer, de fazer, de se reconhecer personagem de uma narrativa, no poder de responder à acusação pelo acusativo: “eis-me aqui!” Ela é da ordem do “eu creio em” e se aproxima do testemunho. A “atestação pode se definir como assegurar-se de ser si mesmo agindo e sofrendo” (RICOEUR, 1990, p. 35). Sua verdade é a verdade do si que testemunha através de palavras e atos. Por isso, esta verdade-crença é “frágil”. Nesse sentido, a linguagem política, pelo viés da “convicção”, é a linguagem marcada pela fragilidade da crença própria à hermenêutica do si, resumida na atestação.

Tal como o mostram os diferentes estudos de SA, a unidade analógica do agir humano é pensada por Ricoeur como unidade do ser concebida como ato e potência. Segundo o filósofo francês, o campo do agir humano aponta a um fundo do ser, ao mesmo tempo potente e efetivo, sobre o qual se destaca o agir humano (RICOEUR, 1990, p.357). Se existe uma ontologia da ipseidade, é em conjunção com um fundo a partir do qual o si pode ser dito agente, ao mesmo tempo em que este fundo é legível pela ação humana. É o “*conatus*” de Espinoza que assegura melhor a substituição entre fenomenologia do si que age e sofre, e o fundo efetivo e potente do qual emerge a ipseidade (RICOEUR, 1990, p.367).

Após esta análise da dimensão ontológica da atestação e da ipseidade diferenciada da mesmidade, Ricoeur examina as implicações ontológicas da dialética entre ipseidade e alteridade. Recorrendo aos grandes gêneros de Platão – o Mesmo e o Outro – ele afirma que nem a ipseidade nem a alteridade repetem o Mesmo e o Outro platônicos. Por um lado,

diz ele, o polo do Mesmo é fraturado pelo desdobramento da identidade entre as figuras do *idem* e do *ipse*. Por outro lado, o polo da alteridade é fragmentado, pois seu respondente fenomenológico consiste numa série variada de experiências de passividade, mescladas de várias maneiras ao agir humano. Esta passividade é vista primeiro no corpo próprio, mediador entre o si e o mundo. Ela também é implicada na relação do si com o estrangeiro, no sentido do outro que si, na relação de intersubjetividade. Enfim, ela se esconde na consciência, a relação de si a si mesmo. Essas passividades não são, como em Levinas, redutíveis à alteridade do outro.

2. Ética e política

Para Ricoeur, a dimensão política é essencial à realização da humanidade e sua irreduzível especificidade contribui na autonomia que faz nascer o “paradoxo político”.

O texto de 1957, que reage ao evento de Budapeste, descreve os fundamentos da especificidade política, tanto em sua racionalidade quanto em sua possível perversão. Ricoeur busca reunir duas tradições filosóficas em sua reflexão: a de Aristóteles, Rousseau, Hegel e Eric Weil, que creem na dimensão racional do político, e a de Platão e Maquiavel, que insistem em falar da violência e da mentira do poder. Ricoeur não aceita excluir a política da razão. Para Aristóteles, segundo ele, a política se compreende em relação ao *telos*, seu objetivo próprio, que tem a ver com o objetivo último dos seres humanos: o bem ou a felicidade. A política, que visa ao bem viver, é, portanto, ligada a uma ética. A especificidade do político reside na sua maneira de contribuir na realização de nossa humanidade fazendo de nós cidadãos. A destinação do ser humano passa por um corpo, o da cidade, e o umbral da humanidade corresponde ao umbral da cidadania, que é o atributo daquele que participa do poder público. Não se pode, como em Platão, opor estado e indivíduo e fazer do tirano o paradigma do político para melhor lhe opor o filósofo. O tirano é a perversão de um estado de vida e de uma instituição pública que tem um objetivo educativo e moral. Mas para especificar o político é preciso diferenciá-lo da esfera econômica, pois há mais no político do que esta vaga destinação comunitária do animal humano (RICOEUR, 1955, p.264). Aristóteles diferenciava o político, a vida da *polis*, da

esfera econômica privada, a *oikos*. O mesmo faz Rousseau, no *Contrato social*, que diz que o corpo político nasce de um consentimento, que não é um evento histórico, mas que remete à reflexão. Trata-se de um pacto de cada um com todos, que constitui o povo como povo, ao constituí-lo em estado. O ato fundador do estado é fictício, mas a verdade do político e a realidade do estado são constituídas pela igualdade ideal de todos. A lei é sempre habitada por esta ideia reguladora do universal do bem geral, que ultrapassa os interesses da classe dominante na esfera do direito. O que Aristóteles fala em termos de *telos* da cidade, Rousseau fala no plano do pacto individual. Na mesma linha, Hegel pensa o estado como aquilo que as vontades querem para realizar sua liberdade, a saber, uma organização razoável, universal da liberdade (RICOEUR, 1955, p.267).

Num texto mais recente, Ricoeur precisa melhor a distinção entre economia e política. Segundo Hanna Arendt e Éric Weil, diz ele, a esfera econômico-social repousa essencialmente na “luta organizada contra a natureza, a organização metódica do trabalho e a racionalização das relações entre produção, circulação e consumo” (RICOEUR, 1986, p.394). Trata-se de um mecanismo social abstrato, de um estado exterior, que rege a mecânica das necessidades e se distingue de uma comunidade histórica concreta, integrada internamente por seus costumes. O plano técnico-econômico pertence à ordem do “racional” (universal formal), enquanto o ser humano busca o razoável no universal concreto, que define a política como tal. O papel do estado é organizar a comunidade histórica, para que ela preserve esta dimensão política da decisão coletiva fundada sobre valores próprios. A finalidade do estado é ajudar a comunidade a fazer sua história e a permitir que ela dure diante das ameaças internas e externas. O estado moderno busca conciliar duas lógicas em tensão: a técnico-econômica, que é necessária para sobreviver na competição; e a razoável, que é acumulada pela história dos costumes e dá sentido e identidade. O estado é então a síntese do racional e do histórico, do eficaz e do justo. Sua principal virtude é a prudência. Tal leitura do político permite pensar o mal político como um fenômeno segundo, uma deformação do ser bom, que é primeiro e mais originário.

Para Ricoeur, a autonomia do político está na origem de uma alienação específica. A outra face do paradoxo político provém do fato que o estado é vontade, e o político, razoável em intenção, avança através de decisões que são próprias da política. Por causa desta relação entre político e política, a razão histórica é sempre acompanhada de uma

história do poder (RICOEUR, 1955, p. 268). O estado possui o monopólio da violência legítima e de seus meios. Por isso, a justiça alia o gládio à balança. A política é uma atividade que tem como objeto o exercício do poder e sua conquista e conservação. É neste nível que se coloca a questão do mal político, pois o poder é uma grandeza humana sujeita ao mal. Talvez, na história, a política seja a maior ocasião de demonstração do mal (RICOEUR, 1955, p.269). Ricoeur parece então concordar com Platão e Maquiavel, que insistem em frisar a patologia da política. Com efeito, no *Gorgias*, Platão vê a perversão da política na tirania, ligada à perversão da filosofia, que é a sofística. Maquiavel, por sua vez, evidencia, no *Príncipe*, a lógica dos meios que visam a adquirir e preservar o poder. Todo desejo de instalar um estado durável aparece então ligado à violência. Marx e Lênin sublinham esta violência contida no político, denunciando a ilusão idealista de um estado conciliador num nível superior das contradições entre os interesses e os indivíduos. Para os marxistas, sublinha Ricoeur, a redução do mal político ao mal econômico pode levar a pensar que o estado desaparecerá quando a sociedade for liberada das contradições do capitalismo.

Esta negação do político teve consequências terríveis no séc. XX, pois fez com que a leitura sobre a especificidade do mal do poder ficasse cega, chegando a justificar o terrorismo e a ditadura. Ricoeur busca, por isso, estabelecer o diálogo entre os “antigos” e os “modernos”, entre a perspectiva teleológica e a arqueológica. Refletindo sobre as condições de possibilidade de uma ação responsável no seio de uma dada sociedade, seu pensamento convida a articular memória e esperança. Se o pacto social é ideal e, portanto, fictício, se ele exprime a ideia reguladora da igualdade dos cidadãos, ele encontra, porém, na história sua expressão, através de eventos fundadores, dos quais se faz memória. Esses eventos fundam a consciência da identidade comum, a identidade narrativa. A dívida com relação ao passado deve ser acompanhada da memória dos acontecimentos horríveis que a história das vítimas nos oferece. A memória das origens alimenta igualmente nossa percepção das infelicidades da política e das esperanças das quais ela é portadora. Para além do individualismo contemporâneo e sua moral autônoma e abstrata, Ricoeur propõe uma filosofia política onde está presente a dimensão teleológica da ação e do bem.

Após restaurar a especificidade da racionalidade política e sua autonomia diante da esfera econômico-social, Ricoeur articula a relação entre política e ética. A “Pequena Ética”

de SA desenvolve a relação que o pensamento político estabelece com a ética, fazendo interagir ética, moral e sabedoria prática, e tornando a convicção e o julgamento moral em situação as expressões de uma intenção ética que ultrapassa a moral formal.

Uma primeira relação entre ética e política concerne não a moral e suas normas, mas a intenção ética e sua dimensão teleológica do bem viver. A busca e a promessa de racionalidade, contidas na noção de estado de direito, e a dimensão de forma do paradoxo político, prolongam a exigência de realização da liberdade em sua intenção ética fundamental. A liberdade se atesta e testemunha seu poder no decorrer de sua existência e das obras que realiza. A política é um dos lugares de sua expressão, na afirmação original e alegre de seu poder ser, de seu desejo de ser. A dimensão racional do político e sua perspectiva teleológica prolongam o desejo de uma vida boa e realizada, que para o sujeito se reflete na “estima de si”. Em segundo lugar, o político prolonga a exigência do reconhecimento mútuo entre as liberdades, que constitui a dimensão da intenção ética. O desejo de viver é desejo de bem viver com e para o outro. À afirmação de si da liberdade se acrescenta então a vontade de que a liberdade do outro também seja (RICOEUR, 1990, p. 221. 226). Temos necessidade do reconhecimento mútuo na estima. À estima se acrescenta por isso a solicitude pelo outro, que é insubstituível e meu semelhante. O político, que organiza a sociedade, protege essas relações curtas e recíprocas de amizade e intercâmbio interpessoal, criando e assegurando a continuidade dos espaços de liberdade que lhe são necessários. O estado, enquanto organização da comunidade, dá uma forma jurídica ao que, na intenção ética, corresponde ao terceiro neutro da regra que assume a igualdade. Por isso, o estado de direito é a efetuação da intenção ética na esfera política. A intenção ética do viver bem não termina nas relações interpessoais, mas se estende à vida das instituições justas, que são as estruturas do viver junto necessárias à extensão da justiça ao “terceiro ausente” e seu rosto, ao outro que não é meu face a face (RICOEUR, 1990, p.227-236). Pela lei civil, o estado define, ordena e põe em relação os papéis sociais, para que os titulares dos mesmos papéis sejam tratados igualmente.

Surge, porém, a pergunta: as instituições, que são constituídas de convenções e regras de funcionamento, são ainda ligadas a valores éticos ou são apenas formas legalizadas de dominação? Mais que uma série de constrangimentos legais, diz Ricoeur, elas são costumes comuns, o reflexo de um *ethos*. Para mostrar a primazia da ética sobre a

dimensão política e jurídica, o filósofo francês lembra a lição de Arendt sobre o poder. Para a filósofa alemã, observa ele, os pensadores políticos, como Max Weber, definem a instituição política pela relação vertical de dominação entre governantes e governados. Ora, o poder em comum lhe é mais fundamental, correspondendo à aptidão humana aos consensos. Portanto, o poder nunca é uma propriedade individual, já que pertence a um grupo. Na Antiguidade, esta aptidão dos seres humanos a agir em comum é ilustrada pela isonomia grega e a *civitas* romana. Na época moderna, ela adquire a figura do poder popular (conselhos operários, *soviets*, insurreições, resistência etc.). O poder comum manifesta uma iniciativa conjunta, não hierárquica e não instrumental. No plano político, ele se traduz pelo consentimento permanente ao viver junto. A dominação, que, mesmo assim, existe, é a forma falsificada do poder e a perversão da comunicação entre os humanos.

Segundo Alain Thomasset, a aproximação com Hannah Arendt mostra um deslocamento na reflexão política de Ricoeur. No escrito de 1957, ele identificava o político com o estado, segundo o modelo aristotélico-hegeliano da *polis* grega e do pacto social de Rousseau. Porém, os estados modernos democráticos, em seu pluralismo constitutivo, parecem questionar esta fundação num projeto comum de tipo metafísico. Isso o levou a afrontar as definições puramente procedurais da justiça nas instituições. A distinção que ele faz, seguindo Arendt, entre poder em comum e dominação, já lhe permite dar conta da diferença entre o estado visto como vontade pública e organismo de decisão, e o espaço público, onde se debatem as opiniões e se expressa a visibilidade do laço social, a força do estar junto. A permanência da teleologia em política deve também se justificar diante das filosofias herdadas do kantismo, que buscam fundar a justiça num puro procedimento deontológico. Para Ricoeur, é preciso saber se a justiça, virtude central das instituições, pode se emancipar da influência da definição do bem. Seu debate se dá com a teoria da justiça de Rawls¹¹.

A estratégia de Ricoeur é dupla. Ele mostra, por um lado, que as regras da justiça, que organizam o direito no seio das instituições, são sempre enraizadas num sentido de justiça, que é ainda da ordem da intenção ética. Por outro lado, ele afirma que a teoria da justiça de Rawls não escapa a esta perspectiva teleológica, mesmo representando a tentativa

¹¹ RAWLS, J. *A theory of justice*. Cambridge: Belknap, 1973.

mais forte de autonomização das regras sociais em relação a concepções globais e anteriores do bem. O objetivo desta dupla estratégia é assegurar a transição e a continuidade entre o nível interpessoal e o nível social no seio da perspectiva teleológica da ética. Se a ética deve penetrar a política, diz ele, não se pode construir uma barreira entre o indivíduo e a sociedade. Se isso acontecesse, restariam duas soluções: ou a volta à ontologia hegeliana, de um estado supra-individual, ou o niilismo nietzscheano, que renuncia à organização do relativismo radical dos valores e das perspectivas individuais.

Ricoeur retoma, num primeiro momento, a definição das instituições como sistemas de distribuição que regulam a repartição de papéis, vantagens e desvantagens entre os membros de uma sociedade. A ideia de distribuição é central em Rawls e se encontra em Aristóteles. Segundo o Estagirita, a justiça é “dar a cada um o que lhe é devido”. Sua primeira expressão é a justiça distributiva, que implica a comunidade política. Ora, observa Ricoeur, o conceito de distribuição é polissêmico. Falar de distribuição e de repartição significa também “ter parte a” e “receber uma parte de”. À dimensão comunitária e cooperativa do viver junto se articula então uma dimensão de separação dos indivíduos recebendo cada um uma parte segundo seu interesse e seu direito. A sociedade é de imediato vista como um fenômeno congregacionista ou mutualista, e “os indivíduos se tornam parceiros de uma aventura de cooperação” (RICOEUR, 1991, p.196-215). Nem o holismo e nem o atomismo se sustentam então sozinhos. Instituições e indivíduos estão numa relação recíproca, como se vê nas noções de contrato e acordo mútuo. Ora, Rawls atribui a virtude da justiça primeiro às instituições, com estruturas de base da sociedade, e não às relações intersubjetivas. Mas o laço social deriva também de um contrato entre indivíduos capazes de deliberação e escolhas razoáveis. Como as instituições têm um estatuto misto, presente na polissemia do termo distribuição, a ideia de justiça, que é a virtude dessas instituições, apresenta então uma ambivalência análoga.

Ricoeur começa enraizando o conceito de justiça na intenção ética da vida boa. Por um lado, diz ele, o justo tem a ver com o bom, quando ele estende ao domínio social a força da intenção ética. Por outro lado, ele remete ao legal, que deve reinar na construção dos sistemas jurídicos. A justiça não é somente a regra formal da repartição, que permite o bom desenvolvimento das relações humanas, mas, antes de tudo, um sentido de justiça. No Ocidente, este sentido se enraíza no passado quase imemorial dos mitos gregos ou dos

sentimentos religiosos bíblicos, cujas conotações subsistem em nossas sociedades. Ele é igualmente solidário do sentido da injustiça, que em geral o precede. É pela experiência da injustiça e sob o modo da queixa que penetramos no campo do justo e do injusto. Neste estágio, a justiça ainda é uma virtude na via da vida boa, onde o sentido da injustiça, por sua lucidez trágica, precede os arrazoados dos políticos e dos juristas.

A passagem da ideia de justiça do plano da ética ao plano da moral e da legalidade já é preparada, segundo Ricoeur, pela dimensão formal da virtude da justiça em Aristóteles. De fato, na *Ética a Nicômaco*, o Estagirita define a justiça como a igualdade entre as proporções: “a cada um, segundo sua condição ou seu mérito”. É em Rawls, porém, que Ricoeur encontra a formalização mais completa da ideia de justiça, numa teoria que alia o ponto de vista deontológico, de origem kantiana, e a tradição contratualista, que justifica os princípios de justiça através de uma deliberação racional imaginária no seio de um pacto social hipotético e a-histórico. Para Rawls, o conteúdo dos princípios de justiça deriva de um procedimento equitável, independente de qualquer critério do bem, onde cada indivíduo decide em função de sua faculdade de raciocínio e de seu próprio interesse (RICOEUR, 1991, p.196-215). Para Ricoeur, se Rawls fosse até o fim na formalização da ideia de justiça, sua argumentação não poderia romper todas as amarras com um sentido prévio da justiça e certa ideia do bem (RICOEUR, 1991, p.216-230).

No momento da deliberação em “posição imaginária” do “véu da ignorância”, os parceiros deveriam escolher os princípios da justiça que maximizam a parte mínima devolvida a um dentre eles. A mais justa partilha desigual, vista como o aumento da vantagem dos mais favorecidos, deve então ser compensada pela diminuição da desvantagem dos mais desfavorecidos. A “posição originária”, que coloca cada um dos deliberantes numa ignorância de sua situação real, justifica o recurso a este critério, tirado da teoria da decisão num contexto de incerteza. Mas Ricoeur se pergunta até que ponto um pacto a-histórico pode “ligar” uma sociedade histórica (RICOEUR, 1990, p.274). Aparece de novo o caráter fictício do contrato social assim estabelecido e pensado. Sua autonomia não pode ser da mesma natureza que a da consciência moral, quando ela se dá uma lei.

Para Ricoeur, esta concepção procedural da justiça fornece a formalização de um sentido da justiça que já é pressuposto. A concepção de Rawls, diz ele, revela uma circularidade, pois os princípios de equidade aos quais os contraentes chegam já são

enunciados desde o começo da argumentação e servem de pressupostos às condições de deliberação da “posição original”. O filósofo francês detecta um sentido da justiça na preocupação que tem Rawls de não sacrificar ninguém na construção das instituições sociais. Ao adotar o ponto de vista do mais desfavorecido, observa Ricoeur, emerge no argumento formal o sentido da equidade, que é fundado no imperativo kantiano de não tratar ninguém como meio, mas como fim. Ora, este sentido da justiça é o que se encontra na regra de ouro: “não faça ao outro o que não queres que ele te faça” e que reflete o elã de solicitude através da regra de justiça. Mesmo em Rawls o justo não se desliga do bom. A dimensão teleológica permanece embutida nas convicções relativa ao justo e ao injusto, convicções instruídas e educadas pela história cultural da qual somos herdeiros.

O pensamento político de Ricoeur é então rigorosamente ligado à sua reflexão ética. A abordagem deontológica da justiça, própria da esfera moral, não pode se contentar com a ambição de uma autonomia formal. Ela deve se articular com uma perspectiva teleológica, que visa ao bem viver, com e pelos outros, em instituições justas, e que tem na ficção do contrato social o testemunho escondido do estatuto de esquecido. Mas a abordagem deontológica, mesmo insuficiente, é necessária, como mostra Rawls, para se chegar a convicções que se submetem ao crivo da racionalidade prática. Porque o risco da violência está sempre presente nas ações humanas, que põem em jogo agentes e pacientes, a moral se expressa sob a forma de interditos gerais.

A prática política é o lugar onde, segundo Ricoeur, o político pode ser visto não só em seu enraizamento na intenção ética ou em sua formalização nas normas de justiça, mas no coração das situações de conflito. É em tais situações que o trágico da ação nos ensina a reconhecer que o julgamento moral em situação é o único possível. Quando a liberdade busca, em seu desejo de efetuação, passar das máximas gerais da ação ao julgamento moral em situação, em particular no domínio político, emerge conflitos de deveres que o formalismo não consegue resolver. Somente a “sabedoria prática”, em situações de conflito, faz apelo à convicção para além da insuficiência das regras e logra nos instruir e orientar. É uma dialética entre ética e moral, que leva a convicções bem discernidas, tomando o lugar da substância dos costumes encarnados numa comunidade.

O conflito está presente no plano da prática política, como o mostra a noção de distribuição justa aplicada às instituições. De fato, a noção de partilha muda de natureza

quando se trata de partilhar bens mercantis, como salários, patrimônios, serviços, ou quando se trata de distribuir bens não mercantis, como a segurança, a saúde, a educação e posições de responsabilidade pública. Em que os conflitos surgidos daí são específicos e de que maneira reenviam ao sentido ético da justiça? O político, como o mostra Hanna Arendt, é atravessado pela tensão entre as estruturas de dominação, que põem em relação governantes e governados, e a origem esquecida do poder, que se expressa no querer viver e agir em comum de uma determinada comunidade histórica. Para Ricoeur, as democracias devem fazer reviver este fundamento da instância política. A virtude da justiça, diz ele, o elemento ético do político, remete “a dominação ao controle do poder em comum” (RICOEUR, 1990, p.299). A política emerge então como “o conjunto de práticas organizadas, relativas à distribuição de poder político, melhor chamado dominação. Tais práticas concernem tanto a relação vertical entre governantes e governados, quanto a relação horizontal entre grupos rivais na distribuição do poder político” (RICOEUR, 1990, p.299-300).

A inserção da ética no seio dessas práticas políticas só pode fazer apelo a uma sabedoria prática coletiva, que toma a forma de uma deliberação. Os conflitos próprios à prática política e a possibilidade de reenvio às convicções éticas sobre o justo se repartem em três níveis de radicalidade: 1) o sentido da justiça inspira primeiro uma discussão pública onde se decidem as ordens de prioridade entre as reivindicações concorrentes de diversas esferas de justiça. A democracia não abole o conflito, mas o organiza numa discussão, de maneira a chegar a uma decisão aceitável. Esta supõe, por sua vez, um debate público no seio da sociedade civil, no qual se enfrentam vários valores. A *phronésis* corresponderá ao julgamento esclarecido pelo debate público, que culmina no voto; 2) num nível mais profundo, a controvérsia toca as regras da discussão democrática e visa ao debate sobre os fins do bom governo. Os termos “segurança”, “prosperidade”, “liberdade”, “solidariedade”, “igualdade” etc., jogam um papel dominante na discussão política como justificação da ação. Tais termos possuem uma pluralidade de sentidos intransponível, e a pluralidade dos fins do “bom” governo seja talvez indeterminável (RICOEUR, 1990, p.302). A pluralidade das ordens na esfera da justiça emerge de novo. Quando se apresenta a ocasião histórica de decidir sobre a reforma de uma Constituição, tal escolha é um exemplo de julgamento político em situação. Os constituintes decidem em nome de suas

convicções e do sentido de justiça que possuem numa conjuntura histórica, social e cultural dada. A influência da perspectiva ética de uma vida boa sobre o julgamento moral em situação leva em conta as ideologias e as utopias, que determinam as preferências por uma forma de estado e de vida em comum; 3) enfim, a perspectiva ética do viver juntos realimenta as razões de se preferir a democracia ao totalitarismo. A democracia apresenta uma crise de legitimação por causa da indeterminação última de seus fundamentos. Somente a reminiscência e o entrecruzamento das tradições, que deram nascimento à democracia, e o lugar que a tolerância e o pluralismo desempenharam nela, permitem responder a tal crise de legitimação.

O estado de direito é para Ricoeur o estado da livre discussão organizada. Para que ela seja praticável, diz ele, ninguém pode ignorar que o discurso político não é uma ciência, mas uma opinião reta. Próprio ao domínio da retórica, tal discurso não é nem da ordem da demonstração (ciência), nem da sofística (manipulação), mas da argumentação. Aristóteles conferia três lugares à retórica: a assembléia, o tribunal e as reuniões comemorativas. A retórica se aproxima, segundo Ricoeur, da atestação, que é uma confiança sem ser uma simples crença ou opinião, nem um saber (RICOEUR, 1990, p.33). Ter consciência disso é importante para um discurso renovado sobre o espaço público do político, que caracteriza a democracia, onde o acento é posto na formação de uma opinião pública livre em sua expressão. Tal espaço é o lugar da deliberação pública, onde se formam as opiniões e onde se afrontam as convicções dos deliberantes. A linguagem política funciona então como linguagem que afronta pretensões rivais e contribui à formação de uma decisão comum. Ela é marcada por uma fragilidade constitutiva, mas isso não é um defeito, e sim sua natureza. Ela é retórica não por vício, mas por essência, e seu limite é também sua grandeza. A linguagem política é a arte do provável e do melhor possível, constantemente ameaçada de sofismo e de irracionalidade, mas não existe outro meio de o ser humano interpretar-se a si mesmo como animal político.

Ricoeur é crítico da moral baseada na “comunidade ilimitada de comunicação”, de Apel e Habermas. Segundo ele, esses filósofos pretendem fundar o princípio de universalização da moral não na dedução transcendental da autonomia kantiana da razão, mas numa teoria da argumentação comunicacional. A dimensão dialógica, que funda o plano interpessoal e institucional, fundaria também o universal. A utopia de uma “comunidade

ilimitada de comunicação”, que levaria a um consenso universal é uma pressuposição pragmática necessária da discussão argumentativa. O filósofo francês reconhece o valor e a legitimidade desta teoria, mas se pergunta sobre os conflitos que permanecem em seu projeto de efetuação. No fundo, diz ele, o problema surge do caráter contextual das realizações desta ética universal da discussão. Temos necessidade dos valores históricos para pôr em prática as regras da justiça e resolver os conflitos nascidos da realidade de interesses divergentes. Toda distribuição visando as instituições sociais se torna então problemática, pois não existe sistema de distribuição universalmente válido e os sistemas conhecidos mostram escolhas históricas revogáveis, ligadas à cultura de uma comunidade em dado momento. O universal e o contextual se afrontam e levam a um impasse. Como escolher entre uma ética procedural abstrata e uma ética comunicativa que pode levar à apologia das diferenças e esvaziar a discussão?

À diferença de Rawls, para o qual a discussão ocorre numa situação original artificial e abstrata das contingências, a ética de Apel e Habermas põe em evidência uma discussão real na qual intervêm argumentos distintos. Ricoeur questiona o antagonismo de Habermas entre argumentação e convenção, e propõe sua substituição por uma dialética entre argumentação e convicção, que não tem saída teórica, mas somente prática: a da arbitragem do julgamento moral em situação (RICOEUR, 1990, p. 334). A argumentação é só uma parte da atividade comunicacional, já que é também por relatos, histórias de vida, romances etc., que aprendemos o que significa viver em comum. A argumentação não se opõe à tradição, mas serve de instância crítica no seio das convicções, de modo a não eliminá-las, mas elevá-las ao estatuto de convicções bem pesadas, o “equilíbrio refletido” de Rawls. As convicções fazem parte do processo de argumentação. Contra Rawls e Habermas, Ricoeur diz que não vivemos sem convicções. Estas devem, porém, se submeter à exigência universal da argumentação, tornando-se convicções bem pesadas, contrárias à violência das próprias perspectivas.

Conclusão

Apesar de não se destacar por suas contribuições para se pensar a questão da justiça, o percurso feito mostra que o aporte de Ricoeur é extremamente rico, original e relevante. Ao ancorar sua leitura na antropologia de um “si agente e paciente”, o filósofo francês a enraíza ao mesmo tempo na perspectiva ética. É uma ética que não se intimida em atravessar os questionamentos e exigências da “norma moral”, articulando ao mesmo tempo a dimensão teleológica e deontológica de toda ação humana. É esse enraizamento na capacidade ativa e passiva do si é constitutivamente provocado por outros sujeitos agentes e pacientes capazes de agir e de sofrer, que constituem o nós das instituições e da *pólis*. Esse nós é o lugar privilegiado da política e da demanda de justiça, não uma justiça meramente procedural, tão presente nas sociedades e democracias liberais que se formaram na modernidade, mas uma justiça que permanece voltada para a perspectiva de um bem viver, com e para os outros em sociedades justas.

REFERÊNCIAS

LACOCQUE, A. et RICOEUR, P. **Penser la Bible**. Paris: Seuil, 1998.

RAWLS, J. **A theory of justice**. Cambridge: Belknap, 1973.

RICOEUR, P. **Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II**. Paris: Seuil, 1986.

RICOEUR, P. **Histoire et vérité**. Paris: Seuil, 1955.

RICOEUR, P. **La mémoire, l’histoire et l’oubli**. Paris: Seuil, 2000.

RICOEUR, P. **La métaphore vive**. Paris: Seuil, 1975.

RICOEUR, P. **Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique**. Paris: Seuil, 1969.

RICOEUR, P. **Le juste 2**. Paris: Seuil, 2001.

RICOEUR, P. **Le juste**. Paris: Esprit, 1995.

RICOEUR, P. **Lectures I. Autour du politique**. Paris: Seuil, 1991.

RICOEUR, P. **Parcours de reconnaissance**. Trois études. Paris: Sthock, 2004.

RICOEUR, P. **Paul Ricoeur. L'herméneutique biblique**. Paris: Cerf, 2001.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté (I). Le volontaire et l'involontaire**. Paris: Aubier, 1950.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. I. L'homme faillible**. Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, P. **Philosophie de la volonté. Finitude et culpabilité. II. La symbolique du mal**. Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, P. **Soi-même comme un autre**. Paris: Seuil, 1990.

RICOEUR, P. **Temps et récit**. Tome I. Paris: Seuil, 1983.

RICOEUR, P. **Temps et récit**. Tome II. La configuration dans le récit de fiction. Paris: Seuil, 1984.

RICOEUR, P. **Temps et récit**. Tome III. Le temps raconté. Paris: Seuil, 1985.

THOMASSET, A. **Paul Ricoeur, une poétique de la morale**. Louvain: Peeters, 1996.