

## **IMPUTABILIDADE, RESPONSABILIDADE, RECONHECIMENTO: UMA RELEITURA DO PERCURSO REALIZADO EM *SOI-MÊME COMME UN AUTRE*<sup>1</sup>**

### **IMPUTABILITE, RESPONSABILITE, RECONNAISSANCE: UNE RELECTURE DU PARCOURS EFFECTUE DANS *SOI-MEME COMME UN AUTRE***

Theresa Calvet de Magalhães\*

#### RESUMO

Três intenções filosóficas norteiam a elaboração do conjunto de dez estudos que compõem a obra *Soi-même comme un autre*, publicada em 1990. Na conclusão do nono estudo, com o qual termina o ciclo fenomenológico-hermenêutico de sua obra, Ricoeur apresenta uma breve releitura do percurso realizado. Ele mostra que cada uma das três problemáticas fundamentais enunciadas no prefácio do livro pode ser referida a um termo emblemático emprestado ou tomado por empréstimo da filosofia moral antiga e moderna, termo que a hermenêutica do si permite talvez enriquecer e tornar mais preciso. Trata-se então, neste texto, de apresentar e explicitar essa releitura.

**PALAVRAS-CHAVE:** hermenêutica do si; homem capaz; imputabilidade; responsabilidade; reconhecimento.

#### RESUME

Trois intentions philosophiques ont présidé à l'élaboration de l'ensemble des dix études qui composent *Soi-même comme un autre*, publié en 1990. La neuvième étude sur laquelle s'achève le cycle phénoménologique-herméneutique de cet ouvrage, comporte comme conclusion une brève relecture du parcours effectué jusque-là. Ricoeur y montre que les trois problématiques fondamentales énoncées au début de la préface du livre se laissent chacune rapporter à un terme emblématique emprunté à la philosophie

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão deste texto foi apresentada no *III Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política*, promovido pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, na Universidade Federal de Pelotas, em Pelotas (RS), no dia 7 de novembro de 2013.

\* *Docteur en Sciences Politiques et Sociales* pela UCL (*Université Catholique de Louvain*) – Bélgica; *Pós-doutorado* em Filosofia Contemporânea (*Institut Supérieur de Philosophie* – UCL); Professora aposentada da UFMG (FAFICH - Departamento de Filosofia); Professora do Curso de Pós-Graduação em Direito da UNIPAC em Juiz de Fora (MG).

morale ancienne et moderne, terme que l’herméneutique du soi permet peut-être d’enrichir et de préciser. Il s’agit donc, dans ce texte, d’expliciter cette relecture.

MOTS-CLEF: herméneutique du soi; homme capable; imputabilité; responsabilité; reconnaissance.

A obra *Soi-même comme un autre*, publicada em 1990, abre o último grande canteiro filosófico de Paul Ricoeur (1913-2005) que o título “fenomenologia do homem capaz” designa. A primeira intenção filosófica que norteia a elaboração do conjunto de dez estudos que compõem essa obra, uma versão desenvolvida das Gifford Lectures apresentadas em 1986, na Escócia, na Universidade de Edimburgo (“On Selfhood, the question of personal identity”) e retomadas nesse mesmo ano na Universidade de Munique, é a de marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito tal como ela se exprime na primeira pessoa do singular “eu penso”, “eu sou”. Essa primeira intenção filosófica encontra um apoio na gramática das línguas naturais, e esse apoio “toma formas diferentes segundo as particularidades gramaticais que são próprias de cada língua”<sup>2</sup>. Ricoeur afirma que ele evitou precisamente o vocabulário do sujeito, porque esse vocabulário foi marcado pela primeira pessoa, o “ego cogito” de Descartes, o “Ich denke” de Kant, e depois o “Eu” todo-poderoso (ou todo-constituente) de Husserl, e que era, portanto, para se afastar dessa tradição idealista que ele escolheu essa denominação [“Soi”].<sup>3</sup>

A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no próprio título da obra pelo viés do termo “mesmo”, é a de dissociar duas significações principais da identidade conforme entendemos por “idêntico” o equivalente do *idem* ou do *ipse*. A identidade no sentido de *ipse*, ou seja, como *ipseidade* (*ipséité*, *selfhood*, *Selbstheit*), não implica –era essa a tese de Ricoeur– nenhuma asserção quanto a um pretense núcleo não mutável da personalidade, nem mesmo quando a ipseidade apresentaria modalidades próprias de identidade. Enquanto permanecemos no círculo da identidade-mesmidade, a alteridade do

---

<sup>2</sup> P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990, [PREFACE. *La question de l’ipséité*] p. 11.

<sup>3</sup> Ver “Un Entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre* (Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk)”, *Rue Descartes*, No. 1 / 2 (1991), p. 226.

outro que si não apresenta nada de original: “outro” figura, dizia Ricoeur, “na lista dos antônimos de “mesmo”, ao lado de “contrário”, “distinto”, “diverso”, etc.” (*Soi-même comme un autre*, p.13).<sup>4</sup>

A terceira intenção filosófica, explicitamente incluída no título dessa obra, está ligada à segunda no sentido seguinte: a identidade-*ipse* coloca em jogo uma dialética complementar, a *dialética* do *si* e do *outro que si*. Já não se trata de uma alteridade que é (ou é apenas) de comparação, mas de uma alteridade que seria constitutiva da própria ipseidade. Ao “como” do título de sua obra, Ricoeur queria ligar a significação forte de uma *implicação* - “si-mesmo enquanto outro [*soi même en tant que... autre*]” - e não apenas a de uma comparação - “si- mesmo semelhante a um outro”.<sup>5</sup>

No *nono estudo* (*Le soi et la sagesse pratique: la conviction*), um estudo que termina o que Ricoeur chama o “ciclo fenomenológico-hermenêutico” (*Soi-même comme un autre*, p.338) de sua obra, que os primeiros nove estudos compõem juntos, ele nos oferece uma espécie de conclusão na forma de uma releitura do percurso realizado. Cada uma das três problemáticas enunciadas no prefácio da obra<sup>6</sup> - 1) *desvio da reflexão* sobre o “quem?” pela *análise* do “*quê-por quê-como?*” (“*quem* fala? *quem* age? [*quem* narra?] *quem* se narra? *quem* é o sujeito moral de imputação?”, “*de quem* falamos?”, “*de quem* e *de que* fazemos narrativas?”, “*quem* fala *de* *quê?*”, “*quem* faz o *quê?*”, “*de quem* falamos?”, “*de quem* e *de* *quê* fazemos narrativas?”, “*quem* é responsável?”); 2) *concordância e discordância* entre a identidade-*idem* e a identidade-*ipse* (“primeira determinação da ipseidade pela via de seu contraste com a mesmidade”); 3) *dialética do si e do outro que si* - pode ser referida a um termo emblemático emprestado ou tomado por empréstimo da filosofia moral antiga e moderna, termo que a hermenêutica do si permite talvez enriquecer e tornar mais preciso.

---

<sup>4</sup> A identidade no sentido de *idem*, isto é, como *mesmidade* (*mêmeté, sameness, Gleichheit*), também desdobra uma hierarquia de significações, que são explicitadas, em *Soi-même comme un autre*, no *quinto estudo* e no *sexto estudo*: “A identidade pessoal e a identidade narrativa” (pp. 137- 166), “O si e a identidade narrativa” (pp. 167-198). O grau mais elevado dessa hierarquia é a *permanência no tempo*, a que se opõe o *diferente*, no sentido de *mutável* ou variável.

<sup>5</sup> Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 13-14.

<sup>6</sup> Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 28, 338 e 345.

Ligada à primeira problemática, encontramos o desvio inteiro pelas determinações dos predicados “bom” e “obrigatório”, cujas articulações pontuam o curso dos três estudos que compõem o que Ricoeur chamou, com ironia e modéstia (falsa modéstia ou não), de sua “pequena ética”<sup>7</sup>. Esse desvio corresponde ao desvio, nos estudos anteriores, pela estrutura da ação e pela estrutura da narração: os predicados “bom” e “obrigatório” são primeiro aplicados às *ações* enquanto feitas ou a fazer. Ao fazer corresponder à estimação dos fins da ação a estima de um si *capaz* de hierarquizar suas preferências e de agir com conhecimento de causa, Ricoeur já tinha preparado o movimento do retorno ao si. Mas faltava, dizia ele, um termo para marcar a correlação entre a apreciação ética e moral das ações e as formas cada vez mais complexas que a estima de si reveste no curso dos desenvolvimentos que seguem a primeira seção do sétimo estudo. O termo clássico de *imputabilidade* pareceu a Ricoeur responder a essa exigência. Ele retoma esse termo e lhe dá um sentido mais preciso:

“A imputabilidade é a ascrição da ação a seu agente, *sob a condição dos predicados éticos e morais* que qualificam a ação como boa, justa, conforme ao dever, feita por dever, e finalmente como sendo a mais sábia no caso de situações de conflito.” (*Soi-même comme un autre*, p. 338).

---

<sup>7</sup> Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre: Sétimo estudo*. O si e a visada ética (pp. 199-236); *Oitavo estudo*. O si e a norma moral (pp. 237-278); e o *Nono estudo*. O si e a sabedoria prática (pp. 291-344). Toda a exposição dessa “pequena ética” apoia-se sobre uma distinção entre *ética* e *moral* que nada, insiste sempre Ricoeur, nem na etimologia nem na história do uso destes termos autoriza. O termo *ética* vem do grego, o termo *moral* vem do latim (Cícero) e ambos remetem à ideia de *costumes* (*mores*, o *ethos* na sua realidade histórico-social). Mas haveria uma nuance: ou a ênfase é dada ao que é *estimado bom* ou ao que *se impõe* como *obrigatório*. Isso permite a Ricoeur reservar, mas apenas por convenção, o termo *ética* “para a visada de uma vida realizada sob o signo das ações estimadas boas”, e o termo *moral* “para o lado obrigatório, marcado por normas, obrigações, interdições caracterizadas ao mesmo tempo por uma exigência de universalidade e por um efeito de coerção” (“*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*, p. 256). Nessa distinção entre *visada da vida boa* (visada ética) e *obediência às normas* (à norma moral), dizia Ricoeur, podemos facilmente reconhecer “a distinção entre duas heranças”, a herança *aristotélica* - “a ética é caracterizada pela sua perspectiva *teleológica* (de *telos*, que significa fim)” -, e a herança *kantiana* - “a moral é definida pelo caráter de obrigação da norma e, portanto, por um ponto de vista *deontológico* (deontológico significando precisamente “dever”)” (“*Éthique et morale (1990)*”, p. 256). Atento aos textos fundadores dessas duas tradições - a *Ética a Nicomaco*, a *Fundação para a Metafísica dos Costumes* [*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*] (1783) e a *Crítica da Razão Prática* [*Kritik der praktischen Vernunft*] (1788) -, mas sem a necessidade de ser fiel à ortodoxia aristotélica ou kantiana, Ricoeur, ao defender três teses em sua “pequena ética” - 1) a prioridade da ética sobre a moral; 2) a necessidade, no entanto, para a visada ética de passar pelo crivo da norma moral; 3) a legitimidade de um recurso da norma à visada quando a norma conduz a conflitos para os quais não há outra saída a não ser a de uma sabedoria prática - estabelece uma relação de subordinação e de complementaridade entre essas duas heranças. Para a clarificação de sua “pequena ética”, ver o novo ensaio de P. Ricoeur, “De la morale à l’éthique et aux éthiques”, *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris: Gallimard / Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120 (reproduzido em *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001, pp. 55-68).

“A quem uma ação é então imputável?”, pergunta Ricoeur. E ele responde:

“Ao si, enquanto capaz de percorrer o curso inteiro das determinações ético- morais da ação, curso no fim do qual a estima de si torna-se convicção. Na convicção encontram-se [...] as objetividades ético-morais da ação e a subjetividade do agente que faz retorno sobre si a partir, e através, dessas objetividades.” (*Soi-même comme un autre*, pp. 340-341).

O segundo cruzamento, na interseção das noções de ipseidade e de mesmidade, é formado pelo conceito de *responsabilidade*. Como Ricoeur já tinha mostrado no quinto e no sexto estudo de *Soi-même comme un autre* (*Quinto estudo*. A identidade pessoal e a identidade narrativa; *Sexto estudo*. O si e a identidade narrativa), a verdadeira natureza da identidade narrativa só se revela na dialética da ipseidade e da mesmidade. A identidade narrativa entrecruza a perseveração do caráter com a permanência da fidelidade criadora, nos proibindo de confundir continuação e constância<sup>8</sup>. Referida aos problemas do agir ético, a mesma dialética encontra sua expressão no conceito de responsabilidade que Ricoeur declina no triplo registro da relação com o futuro, com o passado e com presente. Pode então ser dito “responsável” um si que assume as *consequências* de seus atos. É sobre essa ideia de aceitar ou de suportar as consequências de seus próprios atos que Hans Jonas tentou reconstruir “o princípio responsabilidade”<sup>9</sup>, considerando as consequências futuras das decisões do Estado ou do poder público e também dos cidadãos na era da técnica. Com isso, ele queria suscitar, explicitava Ricoeur, “uma revolução no nosso conceito de responsabilidade, elevando esse conceito ao plano de um novo imperativo categórico, o de agir de tal modo que uma humanidade futura *exista* ainda depois de nós, no ambiente de uma terra habitável” (*Soi-même comme un autre*, p.342). Mas Ricoeur não hesita em falar também de uma responsabilidade para o *passado*, um passado “que nos afeta sem que ele seja inteiramente nossa obra” (*Soi- même comme un autre*, p.342). Neste caso, a responsabilidade tem o rosto de uma dívida reconhecida. O terceiro enriquecimento que a hermenêutica do si dá à noção de responsabilidade diz

---

<sup>8</sup> Ver P. Ricoeur, “Approches de la personne (1990)”, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992, pp. 217-221.

<sup>9</sup> H. Jonas, *Das Prinzip Verantwortung*. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation. Frankfurt a/M: Insel, 1979 (Suhrkamp, 1984).

respeito à relação com o *presente*, mas esse presente não é o instante pontual do tempo cronológico. Ele tem, dizia Ricoeur,

“a espessura que lhe dá precisamente a dialética da mesmidade e da ipseidade, a propósito da permanência no tempo. Considerar-se responsável agora [*Se tenir responsable maintenant*] é (...) aceitar ser considerado [*accepter d’être tenu*] como o mesmo hoje que aquele que fez ontem e que fará amanhã” (*Soi-même comme un autre*, p. 342).

A última sugestão dessa breve releitura do ciclo fenomenológico-hermenêutico que os nove primeiros estudos desta obra desenham, está contida em um único parágrafo. Ricoeur afirma, nesse parágrafo, que a dialética do si-mesmo e do outro que si encontra sua expressão adequada no termo “tão caro a Hegel no período de Iena e em todo o curso ulterior de sua obra”, o termo de *reconhecimento*:

“O reconhecimento é uma estrutura do si refletindo sobre o movimento que leva a estima de si para a solicitude e esta para a justiça. O reconhecimento introduz a díade e a pluralidade na constituição mesma do si. A mutualidade na amizade, a igualdade proporcional na justiça, ao se refletirem na consciência de si mesmo, fazem da estima de si ela mesma uma figura do reconhecimento” (*Soi-même comme un autre*, pp. 343-344).<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> O termo “si”, que Ricoeur tinha associado ao de “estima” no plano ético fundamental, não se confunde com o eu (*le moi*), ou seja, “com uma posição egológica que o encontro com o outro viria necessariamente subverter”. O que é fundamentalmente estimável em si mesmo, dizia Ricoeur, é não apenas “a capacidade de escolher segundo razões, de preferir isto àquilo, ou seja, a capacidade de agir *intencionalmente*”, mas também “a capacidade de *iniciativa*”, ou seja, a *capacidade de começar* alguma coisa no mundo ou de introduzir mudanças no curso das coisas. A estima de si, nesse sentido, pode ser considerada como “o momento reflexivo da *praxis*: é ao apreciar nossas ações que nós nos apreciamos nós mesmos como sendo o autor dessas ações, ou seja, como não sendo simples forças da natureza ou meros instrumentos” ( “*Éthique et morale (1990)*”, in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, p. 257). Mas a questão era, então, a de “saber se a mediação do outro não é exigida no trajeto que vai da capacidade à efetuação”. O segundo componente da visada ética - a “solicitude” - desdobra a *dimensão dialogal implícita* da estima de si. E é aqui que se esclarece retrospectivamente o privilégio dado ao si sobre o eu. O *outro* é realmente solicitado por uma reflexão sobre a ação? O outro é realmente exigido no trajeto da *praxis*? Trata-se de uma questão muito importante para Ricoeur porque ela está ligada à possibilidade de uma teoria política e ao destino das teorias do direito natural: “Essa hipótese de um sujeito de direito constituído anteriormente a toda ligação societal só pode ser refutada se cortamos a sua raiz. Ora, a raiz é o desconhecimento do papel *mediador* do outro entre capacidade e efetuação”. A *amizade* (ver aqui a referência a Aristóteles) pode ser considerada como mediação entre a visada da “vida boa” (que se reflete na *estima de si*, virtude aparentemente solitária) e a *justiça*, “virtude de uma pluralidade humana de caráter político” (*Soi-même comme un autre*, p. 213). A ideia de amizade, que é “o primeiro desdobramento do desejo de viver bem”, leva paralelamente ao primeiro plano a problemática da *reciprocidade* (aparentemente, a reciprocidade só estaria completa na amizade, nessa relação *mútua* onde um estima o outro tanto quanto a si mesmo). Essa ideia do caráter mútuo da amizade tem, com efeito, “exigências próprias que nem uma gênese a partir do Mesmo (...) nem uma gênese a partir do Outro (...) conseguem eclipsar. Segundo a ideia de mutualidade, cada um ama o outro *enquanto o que ele é*”. E é, portanto, já no plano ético, que a reciprocidade se impõe: “Esse “enquanto que” (enquanto o que o outro é) (...) é constitutivo da

Essa sugestão com a qual Ricoeur termina a sua releitura de *Soi-même comme un autre* é, para Greisch, “a célula germinal” de *Parcours de la Reconnaissance* (2004), a última obra publicada de Ricoeur.<sup>11</sup>

Se, para Labarrière, as três intenções filosóficas anunciadas no Prefácio de *Soi-même comme un autre*, um prefácio intitulado “A questão da ipseidade” (pp. 11-38), que estão ligadas à decisão de Ricoeur de designar o homem como um “si” (*soi*) – “um si estruturalmente tecido de alteridade” –, estão próximas do esforço engajado por ele em *Le discours de l’altérité* (1982) e, mais tarde, em *L’Utopie Logique* (1992)<sup>12</sup> para marcar a prioridade da *relação* na elaboração de uma lógica (uma lógica da experiência) – e trata-se de um esforço filosófico que se alimenta numa ruminância continua dos textos de Hegel e que pretende “honrar sem reticência o que o último Hegel chamava a “plasticidade” de seu pensamento, ou dito de outro modo sua faculdade de adaptação e de inovação” (*L’Utopie Logique*, p.13) –, Ricoeur prefere anunciar, mais uma vez, a sua decisão de renunciar a Hegel. A sua aposta é que a dialética da ética e da moralidade, no sentido definido por ele, no *sétimo estudo* e no *oitavo estudo*, se desdobra (ou seja, ata-se e desata-se) no juízo moral em situação, sem a adjunção, a título de terceira instância, da *Sittlichkeit* [Eticidade] hegeliana, essa moral efetiva e concreta que superaria e substituiria a *Moralität*, a moralidade abstrata, e que tem seu centro de gravidade na esfera das instituições e, coroando todas elas, na esfera do Estado.

Trata-se assim, para Ricoeur, no nono estudo de *Soi-même comme un autre*, de determinar os traços novos da ipseidade que correspondem à *prática política*, e não de

---

mutualidade” (*Soi-même comme un autre*, p. 215). O que a amizade e a mutualidade acrescentam à *estima de si*? A amizade acrescenta à estima de si “a ideia de mutualidade na troca entre humanos que se estimam cada um a si mesmos”; e o corolário da mutualidade, ou seja, a igualdade, já coloca a amizade no caminho da justiça, “onde a partilha de vida entre um pequeníssimo número de pessoas cede o lugar a uma distribuição de partes em uma pluralidade na escala de uma comunidade política histórica” (*Soi-même comme un autre*, p. 220). Mas o viver-bem não se limita às relações interpessoais. Ao analisar o terceiro componente da visada ética (a visada da vida boa em instituições justas), Ricoeur trata justamente da *instituição* como ponto de aplicação da justiça e da igualdade como conteúdo ético do sentido da justiça. Ver T. Calvet de Magalhães, “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo”, *Revista Interdisciplinar de Direito* da Faculdade de Direito de Valença, Ano IX, n. 9 (outubro de 2012), pp. 33-45.

<sup>11</sup> J. Greisch, “Vers quelle reconnaissance?”, *Revue de métaphysique et de morale*, v. 50, n. 2 (2006), p. 153.

<sup>12</sup> Ver também a sua proposta de uma *ética fundamental*, em *Au fondement de l’éthique*. Autostance et relation. Paris: Kimé, 2004, pp. 17-29.

acrescentar uma filosofia política à filosofia moral<sup>13</sup>. Ou seja, o problema de Ricoeur era apenas o de saber se a *prática política* apela para os recursos de uma moralidade concreta que só encontram seu exercício no quadro de um saber si que o Estado, tal como Hegel o concebe, deteria. Ricoeur afirma que as razões de “renunciar a Hegel” no plano da filosofia política não são comparáveis às razões que o levaram a renunciar a Hegel no plano da filosofia da história, em 1985, em *Temps et Récit*<sup>14</sup>, e que o projeto filosófico de Hegel nas *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1820-1821]) permanece muito próximo dele, na medida em que reforça as teses que o sétimo estudo de *Soi-même comme un autre* dirigiu contra o atomismo político:

“Admitimos, então, que era unicamente num meio institucional específico que as capacidades e disposições que distinguem o agir humano podem se desenvolver; o indivíduo, dizíamos então, só se torna humano sob a condição de certas instituições; e acrescentamos: se é realmente assim, a obrigação de servir essas instituições é ela mesma uma condição para que o agente humano continue a se desenvolver. São essas tantas razões para ser devedor do trabalho de hierarquização das modalidades de efetuação da liberdade elaboradas por Hegel nas *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito*. Nessa medida, e apenas nessa medida, a noção de *Sittlichkeit*, entendida, por um lado, no sentido de sistema das instâncias coletivas de mediação intercaladas entre a ideia de liberdade e sua efetuação “como segunda natureza”, e, por outro lado, como triunfo progressivo do vínculo orgânico entre os homens sobre a exterioridade da relação jurídica – exterioridade agravada pela da relação econômica–, essa noção de *Sittlichkeit* não terminou de nos instruir. Acrescentaria que eu interpreto, seguindo Eric Weil, a teoria hegeliana do Estado como uma teoria do Estado liberal, na medida em que a peça mestra dessa teoria é a ideia de *constituição*? Nesse sentido, o projeto político de Hegel não foi ultrapassado pela história e, no essencial, não foi ainda realizado.” (*Soi-même comme un autre*, p.297).

Qual era então a questão de Ricoeur? “A questão para nós é, antes, esta: A obrigação de servir as instituições de um Estado constitucional é de uma natureza outra que a obrigação moral, ou mesmo de uma natureza superior?” (*Soi-même comme un autre*, p.297). E mais precisamente: essa obrigação “tem um fundamento outro que a ideia de justiça, último segmento da trajetória da “vida boa”? E tem ela uma estrutura normativo-deontológica outra que a regra de justiça?” (*Soi-même comme un autre*, p. 297). O que

---

<sup>13</sup> Ver P. Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, pp. 291-305.

<sup>14</sup> Ver P. Ricoeur, *Temps et Récit*. Tome 3: *Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985, [II, cap. 6: Renoncer à Hegel] pp. 280-299; J. Greisch, *Paul Ricoeur. L’itinéraire du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001, pp. 225-229.

finalmente é inadmissível em Hegel, conclui Ricoeur, “é a tese do espírito objetivo e seu corolário, a tese do Estado erigida em instância superior dotada do saber de si.” (*Soi-même comme un autre*, p. 298). Ora, para aqueles que, como ele, atravessaram os acontecimentos monstruosos do século XX ligados ao fenômeno totalitário, eles teriam razões de ouvir o veredito inverso, pronunciado pela boca das vítimas: “é finalmente na consciência moral de um pequeno grupo de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção, que se refugia o espírito que desertou das instituições que se tornaram criminosas” (*Soi-même comme un autre*, p. 298)<sup>15</sup>.

A melhor maneira então de desmistificar o Estado hegeliano e, desse modo, liberar seus recursos inesgotáveis no plano da filosofia política, dizia Ricoeur, “é de interrogar a *prática política* ela mesma e de examinar as formas específicas que reveste aí o trágico da ação” (*Soi-même comme un autre*, p. 298). O trágico, concluía Ricoeur, “não deve ser buscado unicamente na aurora da vida ética, mas ao contrário no estado avançado da moralidade, nos conflitos que aparecem no caminho que vai da regra ao juízo moral em situação”. E essa via, ele insistia, “é não hegeliana nesse sentido de que ela aceita o risco de se privar dos recursos de uma filosofia do *Geist*” (*Soi-même comme un autre*, p. 290). Quais seriam as razões dessa reticência? Elas estariam ligadas à sua desconfiança, já manifestada, não apenas “em relação à *Sittlichkeit*, que uma filosofia do *Geist* exige colocar acima da moralidade”, mas também “em relação à filosofia política e, mais especificamente, à teoria do Estado na qual todos esses desenvolvimentos culminam” (*Soi-même comme un autre*, p. 290).

Mas Hegel teria de tal modo sobredeterminado a *Sittlichkeit* a ponto de não aperceber o papel que, nos momentos críticos, a consciência moral de “um pequeno grupo de indivíduos, inacessíveis ao medo e à corrupção” poderia jogar? É só abrir a seção “Moralidade” das *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito* (§§ 105-141). Muitos leitores apressados só recordam, ao percorrer o itinerário exposto por Hegel nessa seção – ou ao percorrer rapidamente as figuras da hipocrisia, da boa intenção, da convicção e da ironia -, a condenação sem apelo da consciência moral, e não apenas de seus desvios. Não podemos esquecer que a moralidade tem um papel chave (de cravelha)

---

<sup>15</sup> Que diferença com o que Ricoeur escreveu, em 1974, no seu texto “Hegel aujourd’hui”, quando recordava os grandes temas da filosofia hegeliana, e situava sua adesão mas também suas reservas e dúvidas em relação a Hegel.

no desenvolvimento do espírito objetivo. A consciência moral, estando propriamente na origem da *Sittlichkeit*, deve poder se reconhecer nela, e cabe, assim, a ela *protestar* quando a *Sittlichkeit* se empobrece ou é substituída por um aparelho de dominação. O seu papel, nesse contexto, é insubstituível:

“A autoconsciência (...) sabe ser nela uma consciência sobre a qual nenhuma determinação presente e dada pode ou deve causar dano. Enquanto configuração mais universal na história (em Sócrates, nos Estoicos, etc.) aparece a orientação que consiste em buscar dentro de si e de saber a partir de si e a determinar *para o interior* o que é justo e bom [*was recht und gut ist*], em épocas em que o que na efetividade e nos costumes [*Sitte*] vale como o direito e o Bem [*als das Rechte und Gute*] não pode satisfazer a vontade melhor; quando o mundo presente da liberdade tornou-se infiel a essa vontade, ela não se encontra mais nas obrigações vigentes e tem de buscar conquistar somente na interioridade ideal a harmonia perdida na efetividade. Como a autoconsciência assim apreendeu e adquiriu seu direito formal, importa então examinar de que modo o conteúdo que ela se dá está disposto.” (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 138).

Ou seja, Hegel admite sem hesitar que recorrer unicamente à consciência moral se impõe sempre que há boas razões suficientes para questionar a racionalidade das práticas institucionalizadas. Trata-se, então, de um momento de crise no qual a única forma de realização da liberdade própria que subsiste ainda consiste em se distanciar de todas as normas existentes e em colocar de uma certa maneira entre parênteses sua validade social<sup>16</sup>. O exemplo de Sócrates é instrutivo: “Sócrates apareceu no momento da decadência da democracia ateniense, e Hegel considera que ele jogou um papel decisivo para o surgimento de uma ordem mundial melhor”. A consciência moral, mesmo quando ela é simplesmente formal, tem recursos interiores que lhe permitem rejeitar toda falsificação do justo. Mas não é suficiente que homens como Sócrates repensem a “política em ruína”, é necessário, dizia Hegel, que a nova Constituição que eles propõem corresponda à sua maneira de ser e da cultura de sua autoconsciência: “O princípio da moralidade, da interioridade, de Sócrates era uma necessidade de sua época, mas levou muito tempo para que ele se tornasse [parte da] autoconsciência universal” (*Elements of the Philosophy of Right*, § 274 Adendo, p. 313). Assim, nas *Linhas-*

---

<sup>16</sup> Ver A. Honneth, *Les pathologies de la liberté*. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel (2001), pp. 75-78.

*fundamentais da Filosofia do Direito*, Hegel insiste sobre o caráter positivo do princípio da moralidade ou da interioridade.

Hegel, “sempre julga com a maior severidade os Estados que são regimes de violência, de arbítrio, de paixão, e que são desprovidos de toda dimensão espiritual”, dizia Lionel Ponton, e ele insistia:

“O Estado só é o espírito de um povo quando ele possui instituições que refletem a consciência que ele tem de sua liberdade e de suas exigências morais. Se as instituições são inoperantes ou deficientes, ao olhar da consciência, é um dever para os cidadãos, para os melhores [cidadãos], de se desviar delas e de denunciá-las”.<sup>17</sup>

Para todo leitor da *Fenomenologia do Espírito*, e em particular das leituras de Pierre- Jean Labarrière (e de Gwendoline Jarczyk) do conceito de reconhecimento nessa primeira obra sistemática de Hegel<sup>18</sup>, e também das *Linhas-fundamentais da Filosofia do Direito*, e em particular da leitura de Axel Honneth dessa obra de Hegel, em *Leiden an Unbestimmtheit* (2001), cabe perguntar em que medida a última obra de Ricoeur – *Parcours de la Reconnaissance* (2004) – modifica o que Hegel chamou no final do primeiro parágrafo da primeira divisão da seção *Autoconsciência*, o movimento do *reconhecer* que é também um agir. No nono estudo de *Soi-même comme un autre*, e no terceiro capítulo (Hegel em Iena: *Anerkennung*) do terceiro estudo de *Parcours de la Reconnaissance*, Ricoeur não cita nem discute os mais famosos parágrafos sobre o reconhecimento na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, mas prefere voltar aos fragmentos filosóficos de Hegel em Iena entre 1802-1807, seguindo dois estudos: *Kampf um Anerkennung* (1992) de Honneth, e *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État* (1984) de Taminiaux.

De Ricoeur a Hegel, um outro percurso do reconhecimento. De Hegel a Labarrière (*pace* Ricoeur) e a Honneth, ainda uma filosofia política.

---

<sup>17</sup> L. Ponton, “L’anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n. 2 (1996), p. 482.

<sup>18</sup> Ver T. Calvet de Magalhães, “O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”, *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, N. 7 (setembro 2009), pp. 311-344.

## REFERÊNCIAS

- CALVET DE MAGALHÃES, Theresa. “O Reconhecimento em Hegel: Leituras de Labarrière”, *Revista do Instituto de Hermenêutica Jurídica*, N. 7 (setembro 2009), pp. 311-344.
- \_\_\_\_\_. “A Reflexão de Ricoeur sobre o Justo” (2002), *Revista Interdisciplinar de Direito* da Faculdade de Direito de Valença, Ano IX, n. 9 (outubro de 2012), pp. 33-45.
- GREISCH, Jean. *Paul Ricoeur. L’itinéraire du sens*. Grenoble: Jérôme Millon, 2001.
- \_\_\_\_\_. “Vers quelle reconnaissance?”, *Revue de métaphysique et de morale*, v. 50, n. 2 (2006), pp. 149-171.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Phänomenologie des Geistes* [PhG] (1807), *Gesammelte Werke* [GW], Vol. 9 (Wolfgang Bonsiepen e Reinhard Heede, eds.). Hamburg: Meiner, 1980 [GW 9]. Tradução francesa de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière: *Phénoménologie de l’Esprit* [PhE]. Paris: Gallimard, 1993.
- \_\_\_\_\_. *Grundlinien der Philosophie des Rechts, oder Naturrecht und Staatswissenschaft im Grundrisse* [1820-1821]. *Gesammelte Werke*, Vol. 14. 1 (Klaus Grotzsch e Elisabeth Weisser- Lohmann , eds.). Hamburg: Meiner, 2009. Tradução francesa de Jean-François Kervégan: *Principes de la philosophie du droit*. Paris: Quadrige/PUF, 2003 (ed. revista e aumentada); tradução dos §§ 142-157 e 257-329 de Gwendoline Jarczyk e Pierre-Jean Labarrière, publicada com um comentário: *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hegelienne?* Paris: Aubier, 1989. Tradução inglesa de H. B. Nisbet: *Elements of the Philosophy of Right*. Allen W. Wood (ed). Cambridge: Cambridge University Press, 1991 (oitava edição 2003).
- HONNETH, Alex. *Kampf um Anerkennung*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 1992. Tradução francesa de Pierre Rusch: *La lutte pour la reconnaissance*. Paris: Cerf, 2007.
- \_\_\_\_\_. *Leiden an Unbestimmtheit. Eine Reaktualisierung der Hegelschen Rechtsphilosophie*. Ditzingen: Reclam, 2001. Tradução francesa de Franck Fischbach: *Les pathologies de la liberté. Une réactualisation de la philosophie du droit de Hegel*. Paris : La Découverte, 2001.
- JONAS, Hans. *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt a/M: Insel, 1979 (Suhrkamp, 1984).

LABARRIERE, Pierre-Jean. *Le discours de l'altérité. Une logique de l'expérience*. Paris: PUF, 1982.

\_\_\_\_\_. *L'Utopie Logique*. Paris: L'Harmattan, 1992.

\_\_\_\_\_. *Au fondement de l'éthique. Autostance et relation*. Paris: Kimé, 2004.

PONTON, Leonel . “L'anti-hégélianisme politique de Paul Ricoeur dans *Soi-même comme un autre*”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 52, n. 2 (1996), pp. 473-487.

RICOEUR, Paul. *Temps et Récit. Tome 3: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.

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

\_\_\_\_\_. “Éthique et morale (1990)”, in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 256-269.

\_\_\_\_\_. “Le juste entre le légal et le bon (1991)”, in *Lectures 1. Autour du politique*. Paris: Seuil, 1991, pp. 176-195.

\_\_\_\_\_. “Approches de la personne (1990)”, in *Lectures 2. La contrée des philosophes*. Paris: Seuil, 1992, pp. 203-221.

\_\_\_\_\_. “De la morale à l'éthique et aux éthiques”, in *Un siècle de philosophie 1900-2000*. Paris: Gallimard / Centre Pompidou, 2000, pp. 103-120 (reproduzido em *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001, pp. 55-68).

\_\_\_\_\_. *Le Juste 2*, Paris: Esprit, 2001.

\_\_\_\_\_. *Parcours de la Reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004.

\_\_\_\_\_. “Hegel aujourd'hui” (1974), *Esprit*, n. 323 [*La pensée Ricoeur*] (2006), pp. 170-190.

RICOEUR, Paul; JARCZYK, Gwendoline. “Un Entretien avec Paul Ricoeur. *Soi-même comme un autre* (Propos recueillis par Gwendoline Jarczyk)”, *Rue Descartes*, No. 1/2 (1991), pp. 225-237.

TAMINIAUX, Jacques. *Naissance de la philosophie hégélienne de l'État. Commentaire et traduction de la Realphilosophie dd'Iena (1805-1806)*. Paris: Payot, 1984.