

A desconstrução da modernidade: uma proposta de construção do contemporâneo em Paul Ricoeur.

The deconstruction of Modernity: a contemporary building proposal in Paul Ricoeur.

Wellington Lima Amorim/UFMA¹

Rita de Cássia Oliveira/UFMA²

RESUMO: O estudo tem como objetivo analisar a desconstrução da modernidade, bem como uma possível proposta de reconstrução do contemporâneo em Paul Ricoeur reescrevendo e inscrevendo uma nova proposta para além da modernidade.

PALAVRAS-CHAVE: DESCONSTRUÇÃO; MODERNIDADE; CONSTRUÇÃO; RICOEUR.

ABSTRACT: The study aims to analyze the deconstruction of modernity as well as a possible reconstruction of the contemporary proposal in Paul Ricoeur rewriting and signing a new proposal beyond modernity.

KEY-WORDS: DECONSTRUCTION; MODERNITY; CONSTRUCTION; RICOEUR.

Este artigo tem como perspectiva pensar o retorno do recalcado no pensamento contemporâneo, da emoção, desejo ou vontade, que se apresenta em Paul Ricoeur. Desde o século XIX, iniciou-se um longo processo de decadência do Ocidente, o que hoje muitos intelectuais chamam de pós-modernidade. O projeto iluminista cunhado por Kant no século XVIII e que atinge seu auge e poder de síntese com a filosofia hegeliana e marxista no século XIX fracassou sistematicamente. Ironicamente, neste mesmo momento, Charles

¹ Dr. em Ciências Humanas – E-mail: wellington.amorim@gmail.com

² Dr.^a. em Filosofia – E-mail: rcoliveira30@yahoo.com.br

Baudelaire cunha o termo Modernidade, exatamente quando parte da Europa inicia o seu processo de decadência. Parece-nos que é correto afirmar que a modernidade é uma nota de pé de página mal feita, mal copiada, da antiga filosofia grega clássica. É interessante observar que esta decadência, transformada em projeto para a civilização ocidental decretará sistematicamente a morte de vários símbolos, incluindo a da própria Filosofia, que são representativos e que sustentam de alguma forma os pilares de nossa civilização.

É interessante observar que Hegel classifica a Arte em três períodos históricos: a) Arte simbólica; b) Arte clássica; c) Arte romântica. Na compreensão hegeliana a arte simbólica é encontrada no hinduísmo e na arte egípcia. A Arte clássica, por sua vez, tem como referencial os antigos gregos. Por fim, a Arte romântica tem sua expressão no cristianismo. Todas estas expressões procuram dar conta, de forma objetiva, os sentimentos diversos do espírito humano que quer se exteriorizar, e são formas representativas de nossa subjetividade. O cristianismo, e o seu romantismo, seria a forma mais acabada desta representatividade que é dada de forma objetiva, equalizando sujeito e objeto, forma e conteúdo. É neste momento, que para nossa surpresa, nosso pensador decreta a morte da Arte. O cristianismo teria realizado uma única obra, absoluta e acabada, que podemos considerar como a própria propagação do cristianismo pela civilização ocidental. Chega-se enfim, ao fim, ao limite, ao momento em que a Arte não tem mais nada a representar. A Arte romântica representou tudo o que poderia ser representado no mundo fenomenal e a partir deste momento denuncia-se que todas as outras formas artísticas são decadentes e degeneradas. É aqui que se dá o início de um fim, o seja, o fim da modernidade. O sepultamento da Arte será o começo do grande cortejo fúnebre do pensamento moderno:

A obra de arte é então incapaz de satisfazer nossa necessidade última de Absoluto. Hoje, não se venera mais uma obra de arte, e nossa atitude em relação às criações da arte, é muito mais fria e intelectual. Respeitamos a arte, a admiramos; apenas não vemos mais nela alguma coisa que não poderia ser ultrapassada, a manifestação íntima do Absoluto; a submetemos à análise de nosso pensamento, e isto, não com a intenção de provocar a criação das obras de arte novas, mas bem mais com o objetivo de reconhecer a função da arte e seu lugar no todo de

nossa vida. Os belos dias da arte grega e da idade de ouro da Alta Idade Média acabaram. As condições gerais do tempo presente não são nada favoráveis para a arte. Com todas estas relações, a arte fica para nós, quanto ao seu supremo destino, como coisa do passado. Por isto, ela perdeu, para nós, o que tinha de autenticamente verdadeiro e vivo, sua realidade e sua necessidade de outrora, e encontra-se, doravante, relegada na nossa representação. O que uma obra de arte suscita hoje em nós, é, ao mesmo tempo em que um gozo direto, um julgamento tanto sobre o conteúdo quanto sobre os meios de expressão e sobre o grau de adequação da expressão ao conteúdo. (HEGEL, 2000, p. 90, tradução nossa)

A morte da Arte coincide com o início de uma descoberta, de um câncer maligno no seio do projeto moderno que aos poucos vai deteriorando a saúde da civilização ocidental. O próximo acontecimento é anunciado por Nietzsche: a morte do pai, da lei, ou de Deus. O Deus cristão adoece quando a civilização ocidental moderna inicia seu longo processo de profanação do real, tendo como referencial as revoluções científicas, lideradas por Copernico, Galileu e Newton, e pornograficamente, na atual contemporaneidade, se utiliza dos diversos processos técnicos que estão a disposição do homem, para dar continuidade ao seu projeto. Todo o pensamento moderno na verdade é outra metafísica que tentou substituir a antiga metafísica dos filósofos cristãos, em especial o tomismo, que iniciou o sepultamento da Filosofia e tomou de assalto o espaço público introduzindo a Filosofia Cristã. O que surge no lugar da fé em Deus é a fé na razão, um Deus racional e positivo, no sentido spinozista-hegeliano, tendo como expressão máxima o positivismo de Auguste Comte. Mas nos séculos anteriores a revolução francesa, existia certa conciliação entre a filosofia e a religião, mesmo que fosse apenas formal. No entanto, a dúvida vai sendo introduzida nas questões que envolvem o conceito de sagrado e vão gradativamente aumentando a desconfiança na razão. Será no século XIX, que estas dúvidas implodem a crença e a fé na razão moderna, e os detratores são entre vários outros: Freud (inconsciente), Feuerbach (antropologização de Deus) Darwin (mutação aleatória) e Nietzsche (a morte de Deus) que desencantam a vida e o mundo, em um constante processo de racionalização da realidade. O romantismo perde espaço para um realismo trágico e assustador:

Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado e pôs-se a gritar incessantemente: 'Procuro Deus! Procuro Deus?' – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse um outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – Gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. 'Para onde foi Deus?', gritou ele, 'já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra de seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? ... Não vagamos como que através de um nada infinito?... Não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! Nós o matamos. (NIETZSCHE, 1997, p. 97, tradução nossa)

Por outro lado, a história da ética se entrelaça com dois conceitos que são importantes para a nossa reflexão: espaço público e espaço privado. Na Filosofia greco-romana, o espaço público e privado são espaços distintos e que não podem ser confundidos. O entrelaçamento se inicia com o pensamento cristão. Isto se dá pelos seguintes motivos:

- 1 – A religiosidade greco-romana é delimitada pelo espaço público, onde os deuses têm uma atuação restrita na esfera pública;
- 2 – Com a tradição judaico-cristã, o Deus Único comanda a vida dos cidadãos no espaço público e privado autoritariamente.

Perde-se então a liberdade no espaço privado e estes conceitos que se entrelaçam acabam por se confundir. Poderemos constatar, desta forma, que é no espaço público que se daria o *ethos*, a ética, e que consiste em um comportamento habitual, repetitivo, que através do processo educativo, da *Paidéia* grega, é passada de geração

a geração. Na esfera privada se dava a liberalidade do pai para exercer seu poder que era de certa forma ilimitada, tendo o direito de vida e morte sobre o cônjuge, filhos e escravos. Independentemente se concordamos com isto ou não, o que importa aqui, neste momento, é deixar claro o distanciamento que havia entre a esfera privada e a pública, onde o pai tinha o direito de exercer a sua liberdade tirânica na esfera privada, mas não o tinha na esfera pública, onde o espaço público era entendido como o espaço de todos, da ética, em oposição ao espaço privado, que era o campo da moralidade.

Ocorre que com o cristianismo, o poder tirânico e profano do pai em sua vida privada, acaba. E surge em seu lugar um novo pai, desta vez sacro, da mesma maneira tirânico, o Deus cristão. Este também comanda a vida dos indivíduos, mas amplia seu espaço de atuação, ele está agora no espaço público e privado. Claro que isto continuaria sendo uma abstração, caso não fosse criado um mecanismo regulador dos indivíduos, o confessorário. Logo, o espaço público que para os gregos e romanos devia ser o campo da pluralidade e da liberdade, acaba por ser assaltado pela moral cristã, corrompendo o espaço público. A ética encontrou seu fim. Os fenômenos políticos na pós-modernidade, que nos deparamos nos escritos de Zygmunt Bauman, Anthony Giddens, Michel Maffesoli, Alain Torraine e outros, nada mais são do que o fracasso da modernidade em resgatar os ideais greco-romanos. Restam-nos apenas subjetividades, em seus espaços privados, abdicando e abandonando gradualmente o espaço público. Como marco histórico tem a queda das torres gêmeas, que colocou a Ética no Centro de Tratamento Intensivo (UTI), e com a crise econômica em 2008, se sepultou definitivamente, sem maiores homenagens, a Ética, e o todo o projeto humanista filosófico ocidental.

Outra reviravolta na modernidade veio da seguinte indagação: de onde provém a consciência? E possível prescindir da consciência? Para compreender esta indagação é necessário desconstruir todo o aparato da metafísica ocidental, bem como todo referencial teórico da psicologia geral e racional, se liberando de toda carga de preconceito metafísico e moral. É importante ressaltar que Freud reconhece como condição *a priori* nos processos psíquicos o inconsciente sendo dissociável da unidade de consciência. A consciência perde seu privilégio e com ele o homem que sempre se colocou com sendo aquele que é dotado de uma pura racionalidade, acaba estando sujeito às contingências do inconsciente. A psicologia

seria então a ciência que nos conduziria aos problemas fundamentais, sendo possível uma doutrina científica da subjetividade.

Partindo do pressuposto que a subjetividade pode ser descrita a partir do conceito de monada (Leibniz), que tem não somente a percepção como característica, mas o apetite, ou seja, as emoções, sentimentos, vontades, afetividades, podem ter seu percurso independentemente da consciência, ou seja, a consciência nada mais é do que um instrumento que tem a capacidade de comunicação entre um determinado tipo de animal, o homem, sendo desenvolvida sob a pressão da necessidade, de um comando, de uma imposição, e se não fosse esta necessidade, não haveria consciência. Mas eu posso me livrar da consciência? Sim! A consequência disso já que não haverá mais linguagem, será apenas ranger de dentes, apenas um animal que rugir.

No entanto, gostaríamos de lembrar que todo ato consciente está associado a uma grande e radical corrupção, sendo uma cópia, uma falsificação, consistindo em uma superficialização, uma generalização de nossas emoções, mas nem por isso deixa de ser necessária. Partindo deste argumento indagamos: O conceito de razão pode ser diferente do que geralmente concebemos na tradição filosófica ocidental? Esta aparente contradição está no fato da defesa que devemos realizar em favor dos sentimentos na construção da moralidade, diferentemente de muitos filósofos da tradição que colocam a origem de toda moralidade na razão, ou seja, na unidade de consciência. Por isso, é necessário conceber uma interpretação do conceito de razão diferentemente do que concebemos como razão na tradição filosófica. Parece-nos que é correto afirmar que a razão depende de algum tipo de sentimento. Não seria uma razão sensível?

No entanto, o início do século XX é marcado pelo impulso dos estudos sobre a linguagem. Cabe lembrar que a linguagem é a principal característica que nos define como humanos que significa dizer que a linguagem é a representação objetiva de nossa razão. Sendo irônico, pode-se dizer que Sócrates morre não pelo veneno que dilacera o seu corpo, mas por uma questão silogística, quando desenvolve sua defesa diante do tribunal ateniense. Da mesma forma, Wittgenstein irá demonstrar a insuficiência de nossa linguagem e a incapacidade de descrição do mundo, sugerindo que existe certo exagero, um otimismo desmensurado, na capacidade da linguagem de descrever o real, demonstrando a sua insuficiência, o seu gaguejar, sua imprecisão. A partir deste momento é arriscado afirmar que o homem possui ainda a

capacidade de dizer o mundo, de agarrá-lo, de representá-lo, sempre sendo uma representação parcial, subjetiva, a linguagem fracassa diante da plasticidade do mundo, só restando o silêncio. Não há uma dicção absoluta, como Hegel e Marx desejavam somente jogos de linguagem, jogos de nossa representação subjetiva. A razão possui seus limites, como Kant gostaria de dizer, pondo um fim definitivo a qualquer pretensão da Filosofia de falar sobre o mundo metafísico: “Nada há para ser conhecido. Se houver não poderá ser compreendido. Se puder não poderá ser comunicado” (Górgias).

Não tem como descrever o sentimento trágico que emerge em nosso espírito ao tomar consciência destas afirmações. A linguagem é uma construção, um modelo, uma perspectiva, um conjunto de signos que nada dizem de importante, dentre vários outros modelos, várias outras perspectivas, a linguagem é sempre pobre, rudimentar, epidérmica, uma psicologia barata que usa e abusa de categorias racionais, mas são vazias de sentido, vazias de explicação, ou seja, não consegue expressar com precisão nossos sentimentos, estamos sempre presos em nossas subjetividades, em um ambiente nebuloso, obscuro.

Neste universo é natural que o humano desapareça, restando apenas o animal. Livramo-nos da arte, como forma de redenção da realidade, depois nos libertamos da ideia de Deus, ainda da ética e da consciência e com o fracasso da linguagem, o humanismo é o próximo projeto a ser descartado. Conceber e responder a pergunta, o que é o homem, é insustentável, o homem está morto, ele foi sepultado, junto com a Filosofia. A tentativa de encontrar uma linguagem essencial, que possa falar sobre o homem acaba sepultando o homem, tornando-o um objeto. A principal consequência da morte de Deus é a nossa própria morte, uma vez que estamos entregues à própria sorte, existindo apenas uma vontade de potência que procura sempre transgredir, transpassar, não reconhecendo a lei, a interdição, ou o limite. O que resta então? Apenas o animal. É a única pergunta realmente relevante neste momento: O que é isto o animal? Restando apenas o animal, nú, ou seja, despido de qualquer qualificação humana.

Esta discussão sobre a suposta contradição existente entre as nossas emoções e a consciência é de vital importância para o pensamento contemporâneo. Isto se deve porque a modernidade, a partir do século XVIII, ignorou diversas questões, como a imprevisibilidade, a contingência, a ambivalência etc, dando lugar somente para uma razão instrumental, eliminando aos poucos a

capacidade de reflexão da sociedade. É possível analisar a importância desta discussão a partir do conceito de modernidade e pós-modernidade, sendo esta última o retorno de antigas questões colocadas por filósofos do período anterior ao século XVIII, chamado de Renascimento ou filosofia das luzes, libertinos, mas nunca revolucionários. A capacidade de refletir sobre nossos sentimentos é algo que acontece no dia-a-dia e se dá a partir do que sentimos, pensamos e agimos, não havendo oposição entre a instrumentalidade da razão e os nossos sentimentos, o que conta é a capacidade que possuímos de refletir sobre quais os sentimentos são apropriados.

Para isto, é necessário conceber uma correspondência entre razão e sentimento, ou melhor, não compreender apenas o conceitual, mas também levando em conta o aspecto sentimental, incorporando a experiência sensível, empírica e sentimental ao mundo da vida. O mundo precisa ser compreendido como sendo uma teia que possui uma conexão intrínseca em complexas interações, relações que se apresentam aparentemente paradoxais e contraditórias, expressos pela interação entre razão e emoção. A razão que se está propondo possui um olhar funcional, em certa medida disciplinadora, no entanto, movida pelos sentimentos, nos obrigando a refletir sobre o que é apropriado para sermos felizes, na constante correlação que nos deparamos em nossa existência, entre a sensibilidade e a racionalidade. E como desenvolver esta competência?

Buscamos respostas para tais questionamento na filosofia de Paul Ricoeur ao tratar da ciência e da técnica na contemporaneidade como recursos à formação de uma sociedade universal em que as culturas nacionais têm que manter seu caráter ético-mítico como condição de sobrevivência da identidade narrativa, criada pelo entrecruzamento da história com a ficção. No livro *História e Verdade*, Ricoeur discute a sociedade universal como propulsora do desenvolvimento ao disseminar as descobertas científicas às mais distantes esferas dos grupos sociais humanos. Porém, a transformação pela qual passa o mundo resultante das diversas aplicações tecnológicas exige de nós a qualidade do atuar humano, porque a identidade pessoal é suscetível de modificações ao vivenciar e reconhecer esse apogeu tecnológico. A constituição da identidade pessoal ou subjetividade, nesse nível de desenvolvimento social sofre a interferência dessas transformações, podendo cair na indeterminação diante da multiplicidade de apelos dessa sociedade tecnológica e consumista.

Paul Ricoeur apresenta uma teoria da identidade pessoal que supera a indeterminação da identidade cultural e tenta tocar razão e sentimento, chamada por ele de identidade pessoal e religa emoção e razão, mediante o conceito de Promessa. Para Ricoeur, o ato de prometer tem um alcance maior do que o ato de fala (*speech act*) porque persevera aquele que promete em “si-mesmo”, na medida em que se trata da manutenção da pessoa na identidade daquele que *disse* que *amanhã fará*. A promessa assegura a identidade *ipseidade* por colocar o outro diante de si.

A questão da identidade aparece em Ricoeur, em *Temps et récit III*, como identidade narrativa resultante do entrecruzamento da História com a Ficção, a narrativa fonte comum de ambos conhecimentos, fornece dados para a construção de uma identidade narrativa. O desenvolvimento da teoria da identidade narrativa será feita por Ricoeur em *Soi-même comme un autre* (1990), que a coloca como uma categoria prática que pertence à constituição da identidade pessoal e que por isso, pretende ser modelo de resposta possível às interrogações: quem fala? Quem age? Quem se narra? Quem é o sujeito moral da imputação? Assim, à indeterminação da identidade pessoal como identidade narrativa, Ricoeur apresenta a constituição da identidade ética, que ao responder ao ato da promessa se compromete consigo e com o outro no ato da palavra dada às questões respondidas, identificando-se como um homem capaz. Para tanto, o filósofo francês procura uma resposta à cada questão num âmbito específico de conhecimento: à primeira questão, a resposta é fundamentada na filosofia da linguagem em seus aspectos semântico e pragmático, porque a sua abordagem é descritiva. À segunda interrogação, também por pertencer ao âmbito da descrição requer uma filosofia da ação também nos aspectos semântico e pragmático. À terceira, faz irromper a dialética *mesmidade-ipseidade*, como constitutiva da identidade pessoal, na medida em que o ato de narrar é o meio pelo qual o sujeito se põe no mundo e no tempo pelo reconhecimento da sua história. À quarta interrogação, situa a identidade pessoal no âmbito da Ética e da Moral, pela atribuição prescritiva da responsabilidade da ação de um sujeito que se descobre capaz de assumir a imputação de seus atos: “A autonomia do si aparece intimamente ligada à solicitude para com o próximo e a justiça para cada homem” (RICOEUR, 1990, p. 30, tradução nossa)

Para Ricoeur, *ipseidade* e alteridade implicam-se mutuamente de tal modo que não podem ser pensadas separadamente. O *si enquanto outro* implica numa alteridade constitutiva da própria *ipseidade*. Pois, o que define a *ipseidade* é que o *si* se mantém como promessa feita ao outro. A *ipseidade* remete, portanto, à resposta do sujeito que se torna responsável pela demanda do outro. É decisiva a mediação do outro na constituição da *ipseidade*, porque o *si* só constitui sua identidade numa estrutura em que se relaciona com a alteridade. A identidade-*ipse* utiliza de uma dialética denominada por Ricoeur de “dialética da justa medida” que é complementar à dialética da mesmidade e *ipseidade*, a saber, a dialética do *si* e do diverso do *si*:

O si-mesmo como um outro sugere a entrada do jogo em que a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade a um grau íntimo do si que não se deixa pensar um sem o outro, que um não passa jamais sem o outro, como se diz em linguagem hegeliana. Ou ‘como’ nós desejamos atar a significação forte, não somente de uma comparação – si-mesmo é semelhante ao outro – mas, bem de uma implicação: si-mesmo no tanto que outro. (RICOEUR, 1990, p. 14, tradução nossa)

A alteridade é parte constitutiva da *ipseidade*, ou seja, da identidade pessoal do sujeito que é única e irrepetível, na medida em que a *ipseidade* e a alteridade são co-originais, não se estabelecendo uma relação de rivalidade, mas de confiança, mesmo Ricoeur admitindo que muitas das vezes o mal se apresente nas relações interpessoais. A dialética *ipseidade* e alteridade do outrem é pensada por Ricoeur segundo um cruzamento da *ipseidade* para a alteridade e vice-versa, visto que possibilita uma significação mais contundente da identidade pessoal do sujeito, isto porque a identidade pessoal passa a ser entendida como a capacidade de autodesignação do sujeito que abrange desde a capacidade de autodesignar-se como sujeito falante até à capacidade de ser moralmente responsável pelos seus atos e, ainda, como identidade dada pela destinação de se ser responsável pelo outro. Será esse o caminho de superação do individualismo, tão premente nos dias atuais?

Ricoeur sublinha a presença do outro na *ipseidade* visando uma distinção fundamental entre sujeito e indivíduo. Para o filósofo, o individualismo é um produto ideológico da cultura contemporânea ligado ao fenômeno de classes sociais. Isto porque, o indivíduo percebe

a sociedade como uma inimiga que o impede de ter direitos próprios que, inclusive, já lhes pertencem antes mesmo de entrar em sociedade. Buscamos compreender como Ricoeur pensa o sujeito como o homem capaz para além do individualismo, tendo a promessa como ancoradouro à sua proposta Ética e Política. Ora, a promessa é a palavra prometida ao cumprimento, será a promessa suficiente para a criação da “regra de ouro”: viver bem consigo e com o outro em instituições justas. E assim, construir uma sociedade de homens que sejam capazes de religar a razão com a emoção e os sentimentos, estabelecendo uma nova relação social?

Ricoeur ao tratar da Ética, Moral e Política destaca a dialética *ipseidade* e alteridade como uma relação que faz insurgir o dever de atribuição de boa ou má à uma ação, se a ação foi feita por dever ou não, a quem pode ser imputada a ação. O sujeito, então, reconhece a alteridade nas suas deliberações e nas avaliações de suas ações para prosseguir numa perspectiva ética de “vida boa com e para o outro em instituições justas”. Trata-se de responder à questão: quem é o sujeito moral da imputação? Essa reflexão no nível ético permite ao homem se capacitar com a valorização da norma e desenvolvimento de sua capacidade de deliberação com o objetivo de alcançar a virtude do homem sábio e prudente.

Nesse estágio do uso da sabedoria prática, segundo Ricoeur, o sujeito se apodera de princípios que lhe recobrem da condição de pessoa-agente, que desempenha comportamentos apropriados segundo a regra moral à cada situação, agindo com solicitude para com os outros e sendo justo com aquele que não conhece. O sujeito se desenvolve como pessoa por meio da sabedoria prática, pois ao conquistar a virtude pela superação do conflito no exercício do viver, desenvolve a perspectiva ética que está evocada a realizar na sua dimensão política. Aqui, Ricoeur introduz as instituições, como tendo que serem justas para darem conta do projeto político da vida boa. Ricoeur, diz ser a instituição a estrutura do viver conjunto de uma comunidade histórica – povo, nação, região, etc.- estrutura irredutível às relações interpessoais e, portanto, religada a elas no sentido notável que a noção de distribuição permite esclarecer: “é por meios comuns e não por regras constrangedoras que a ideia de instituição se caracteriza fundamentalmente.” (RICOEUR, 1990, p. 189, tradução nossa) As instituições deverão visar o viver bem, porque este não se restringe às relações interpessoais. A instituição é o ponto de partida da aplicação

da justiça, que tem como conteúdo ético, o princípio de igualdade que resulta em outra determinação: “aquela de cada um”. A cada um o seu direito, no viver conjunto das atividades práticas advindas durante o dia.

Esse extrato de poder caracterizado pela pluralidade e organização, é articulado por uma autoridade que, quando regida pelo desejo de agir e viver em conjunto, aporta a visada ética da aplicação da sua indispensável dimensão: a justiça. Aristóteles, segundo Ricoeur, concebe a justiça no campo das virtudes por meio de uma “medida” - a “Justa medida”; o “meio termo” – a medida entre dois extremos que assinala a justiça entre as virtudes filosoficamente refletidas. “Então, a *medida* é o traço razoável comum às virtudes de caráter privado ou interpessoal.” (RICOEUR, 1990, p. 233, tradução nossa) Entretanto, Ricoeur diz que falta Aristóteles responder sobre se são os traços próprios à “medida” que o justo se distingue do injusto, que se transita do plano pessoal ao plano institucional. Nesse revés, Ética e Política se cruzam. Ricoeur acentua que depois Aristóteles passa a ter como razão, a mediação institucional por ser indispensável quanto a relação à bens exteriores e precários. Quanto em relação à prosperidade e à adversidade, aparecem o vício de desejar ter sempre mais e a ilegalidade se recobrem. Resulta males e bens adversos que são a partilhar, a buscar e a repartir.

Assim, o bem viver envolve o sentido de justiça na medida em que implica a relação com o outro. A justiça para se efetivar necessita da instituição política para orientar e aplicar a equidade, que em seu princípio deverá ser por meios comuns, somente em situação especial utilizará regras de constrangimentos. Mas, a ideia de instituição fundamentalmente caracteriza-se por meios comuns para se bem viver. Dentre as instituições, destaca-se a instituição política, o Estado, por marcar a relação de dominação que distingue governantes dos governados. Porém, mais constitutiva à formação do Estado está a relação do poder em comum, ora, o poder procede da categoria da ação, como deverá ser a ação de poder para com tenha o seu raio de alcance em toda a comunidade pertencente ao Estado de Direito?

Cabe ao Estado de Direito as ações de organização e distribuição que o poder lhe confere. Ricoeur acentua que a distribuição carrega consigo a ideia de pluralidade, e sendo essa sugerida como extensão das relações inter-humanas a todos aqueles que ficam de fora da relação face a face entre o “eu” e o “tu”, aos chamados de “terceiro incluído”, constituem a pluralidade do poder do Estado, mesmo não

sendo jamais vistos por encontrarem-se no anonimato. Há de modo implícito uma promessa do Estado de Direito governar de modo em que o poder deverá ser para promover a justiça com equidade para todos os cidadãos. Para Ricoeur, as comunidades históricas são centrais nas ações políticas empreendidas pelo Estado de Direito de coibir e punir as violências, bem como de fixar as condições reais de punições, além de garantir a igualdade de todos perante a lei. Com efeito, para que as ações possam ser efetivamente justas, requer que a ação política tenha um sentido moral reflexivo.

É na obra *Soi-même comme un autre*, que o filósofo passa a desenvolver uma ética depois do exame da linguagem, da ação e da narração, uma vez que acredita ser necessário a consideração destes elementos pré-éticos por serem as raízes antropológicas da ética pela sua constituição como desejo de ser, esforço por existir. O lugar da narração é de mediação entre a teoria da ação e a teoria ética. Isto porque a narração expressa uma ampliação para o campo da teoria da ação e uma propedêutica para a teoria ética por ser um laboratório do julgamento moral. A narrativa possibilita o alargamento do domínio da ação em termos de práticas, projetos de vida e configura unidade narrativa à uma vida. As longas ações pelo seu caráter de complexidade servem de ponto de sustentação para a intenção ética por expressarem o desejo de uma vida realizada.

A “pequena ética”, como é denominada por Ricoeur, é pensada segundo uma circularidade de uma “dialética inacabada” e constituída de três momentos: a intenção ética, a norma moral e a sabedoria prática. Em *Lectures 1. Autour du Politique*, Ricoeur estabelece que há um primado da ética sobre a moral, porém, a intenção ética deve passar pelo crivo da moral e, ainda, que a legitimidade de um recurso da norma à intenção deve atentar à singularidade das ocasiões, isto em decorrência da norma quando remete a conflitos para os quais se tem como única saída uma sabedoria prática que reenvia à esta singularidade. Esta tríplice distinção almeja, primeiramente, uma articulação contrária à oposição feita entre antigos e modernos quanto a referência teleológica aristotélica e a tradição deontológica kantiana e, em segundo lugar, à oposição entre uma moral de princípios, seja aristotélica ou kantiana e uma moral de situação.

A distinção feita por Ricoeur entre ética e moral é estabelecida pela convenção em que a primeira se refere ao que é estimado bom e a segunda ao que se impõe como obrigatório.

RICOEUR (1990, p. 200, tradução nossa) diz: “O termo ética para a visada de uma vida cumprida e a moral para a articulação da visada das normas caracterizadas às vezes pela pretensão à universalidade e por efeito de constrangimento [...]”. Assim, a diferenciação entre ética e moral não se impõe pela etimologia e nem pelo uso histórico dos termos – *ethos* em *grego*, *mores*, em latim. Portanto, o filósofo busca uma articulação entre os termos em que a mediação entre ambos dar-se-á no plano da sabedoria prática por esta está ligada à escolha em situação, isto é, ao julgamento moral em situação devido a exigência ética ser de uma vida realizada e feliz e a exigência moral ser de universalização da moral.

É no plano da “intenção ética” que Ricoeur concebe a ética por partir da convicção da existência de uma “vida melhor” como resultado do “bom agir”, o que faz a ética ser definida como “a 'vida boa' com e para o outro em instituições Justas.” (RICOEUR, 1990, p. 202, tradução nossa) Assim, a ética visa o “bem pensar”, o “bem viver” e o “bem agir”. Portanto, a intenção da “vida boa” serve de guia para o direcionamento da vida ética, sendo também o fim último da sua ação, o que a faz se constituir como primeiro momento da ética, que é designada como aquilo considerado bom por um sujeito ou uma comunidade, ligando-se à singularidade das pessoas e das comunidades históricas.

Neste primeiro momento, funda-se a ética no desejo da “vida boa”, feliz e realizada e não no dever e na obrigação moral. Para Ricoeur é “la visée de la 'vie bonne'” o ponto de partida da ética, na medida em que se constitui na afirmação do desejo de ser, do esforço por existir, do desejo fundamental de ser uma pessoa realizada porque só assim será feliz. A realização deste desejo se dar pela afirmação, que é a atestação originária do sujeito capaz, do si como sujeito agente. É a partir desta contextualização que a intenção ética aparece como uma estrutura ternária: a estima de si, a solicitude ou cuidado pelo outro e a preocupação pelas instituições justas. A estima de si estimula o sujeito à intenção ética por ser a primeira componente e ponto de partida da ética, constituindo-se como o momento reflexivo do desejo da “vida boa”, que é uma vida realizada e feliz. Daí, a apreciação da sua ação pelo sujeito remete-o para a apreciação de si mesmo porque é da ação o seu autor, conferindo-lhe autonomia por percebê-la não como uma simples força da vontade da natureza ou um simples instrumento, mas um desejo do bom agir.

Portanto, a aplicação do predicado “bom” abrange deste o plano da ação à compreensão de si, uma vez que o objeto da estima de si é um “sujeito capaz”, em que a capacidade de se designar como locutor, a capacidade de se reconhecer como agente de suas ações, a capacidade de se identificar como personagem que narra a sua vida e capacidade de se imputar a responsabilidade de seus próprios atos configuram isso que se diz como estimável na pessoa. A afirmação ou atestação originária de si como sujeito agente, este seu “poder-fazer”, que é estimável.

A segunda componente da ética para a compreensão de si pelo sujeito é o cuidado do outro ou solicitude, que decorre pela implicação reflexiva da estima de si, que só se torna possível segundo uma relação de reciprocidade. Assim, a estima de si dá-se originariamente em correlação com a estima de outrem pelo fato de que o desejo de uma vida realizada implica a participação do outro. Segundo Ricoeur, este é o momento propriamente ético pela atestação da participação do outro na originalidade da experiência ética, constatando-se que a estima de si não compreende uma posição egológica em que o outro se converteria em uma duplicação do eu, mas, sim, como um ser verdadeiramente diverso.

A terceira componente da ética, o desejo de viver em instituições justas para que o sujeito se compreenda a si, impõe-se como exigência para que se tenha cuidado com as instituições, pelo viver em comum, na medida em que se pertence à uma comunidade histórica, e que as instituições justas abrem para a participação na política como implicação da realização da “vida boa”. É o crivo da moral que rege o desejo de viver com e para os outros em instituições justas por ser articulado em normas, leis e interdições.

Neste segundo momento, o qual se refere a aplicação das normas e princípios universais exige-se a imposição de regras que estabeleçam o respeito às pessoas e de regras de justiça que conduzam as ações singulares para a superação dos conflitos. Porém, um outro aditivo se fará importante tanto para o sujeito quanto para a coletividade que é a sabedoria prática por constituir-se num julgamento moral e político em situação.

Passa-se, então, a um terceiro momento da ética que consiste na criação de condutas que mais satisfaçam a exceção em favor do outro, com o menor grau possível de traição da regra. Assim, será necessário inventar os comportamentos considerados justos e

apropriados à singularidade da situação sem, no entanto, deixar-se cair na arbitrariedade do situacionismo moral, que já seria a sua corrupção. A sabedoria prática buscará o “justo meio” às situações graves que rompem a fronteira entre o permitido e o proibido através de orientação que se alinha ao bom conselho, com valor moral mesmo não contendo valor de princípio universal. Tem-se, então a junção entre a subjetividade e a razão. E a contemporaneidade se desenlaça da pós-modernidade com autonomia de sustentar esse novo homem que se ergue não mais nu, mas, agora, vestido com o manto da capacidade de ser um agente político, moral em que a promessa sustenta a sua condição de homem falível, mas, homem capaz.

Referências bibliográficas

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Cursos de estética*. São Paulo: EDUSP, 1999-2000.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falava Zaratustra*. 11. ed. Lisboa: Guimarães, 1997.
- RICOEUR, Paul. *O único e o singular*. Tradução Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Unesp, Belém: UEPA, 2002.
- _____. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. Paris: Seuil, 2000.
- _____. *Lectures I. autour du politique*. Paris: Seuil. 1991.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Tradução M. F. Sá Correia. Porto-Portugal: Rés-Editora, 1988.
- _____. *Du texte à l'action*. Paris: Seuil. 1986.
- _____. *Temps et récit. III*. Paris: Seuil, 1985.