

Solicitude e respeito. A segunda pessoa da ética

NOELI DUTRA ROSSATTO

§1. Introdução

NÃO É EXAGERADO AFIRMAR QUE O PROBLEMA da segunda pessoa da ética é central na obra de Paul Ricoeur. Para ele, a herança deixada pela teleologia aristotélica e pela deontologia kantiana se apresenta como dois modos disfarçados de decretar seu apagamento na ética. Na primeira vertente, apenas a amizade (*philia*) entre os homens livres e iguais pode ser considerada uma atividade digna na relação com o outro, o que deixa de lado não só os estrangeiros, mas também as mulheres, as crianças, os jovens e os escravos. A ideia de humanidade da moderna moral kantiana, por sua vez, só restitui a segunda pessoa como espelho da primeira, mediante o princípio de autonomia do sujeito; ou, de outro modo, como uma abstração sem rosto situada na esfera impessoal das instituições.

Como sanar estas deficiências no tratamento da segunda pessoa da ética?

De acordo com a vertente teleológica, Ricoeur propõe três momentos para a ética, todos eles atrelados ao predicado «bom», a saber: a estima de si, a amizade–solicitude e o senso de justiça. Paralelamente, e na mesma ordem, os três momentos da herança deontológica, articulados pelo predicado «obrigatório», serão o respeito de si, o respeito ao outro e os princípios da justiça.

Além de professar a anterioridade da ética sobre a moral, o que implica de saída na precedência da teleologia sobre a deontologia, Ricoeur entende que os diferentes componentes do predicado «bom» obedecem a uma sequência condensada na seguinte definição: «Chamamos “perspectiva ética”, a perspectiva da *“vida boa” com e para outros nas instituições justas*» (Ricoeur 1991, p. 202, cursivas do autor). A definição não só conserva a presença do predicado «bom» nos três momentos da «perspectiva ética» —e do predicado «obrigatório» nos três momentos da moral—, senão que também serve de parâmetro para associar cada um desses momentos a um dos sujeitos da ação. O

esquema geral propõe duas sequências em que, na ética e na moral, figuram paralelamente: na primeira pessoa do singular, a estima de si e o respeito de si; na segunda pessoa do singular, a amizade–solicitude e o respeito mútuo, respondendo pela relação *com* e *para* o outro; e, por fim, o senso de justiça e os princípios da justiça completam o quadro com a esfera do «cada um» da justiça instituída.

No entanto, a apropriação destas duas heranças por Ricoeur não se dá sem que ele enfrente uma série de dificuldades teóricas advindas das próprias lacunas criadas não só em seu contexto original, senão que também na própria recepção contemporânea. Das questões provenientes do aristotelismo, a que ganha importância em nossa exposição é a da descontinuidade entre os fins imanentes, o que ocasiona uma lacuna justamente no âmbito da segunda pessoa. A solução passa por dois ajustes principais.

Em um sentido, será preciso retomar a problemática aristotélica dos bens imanentes, o que significa, em um primeiro momento, reconhecer que a amizade (*philia*) em sentido aristotélico, por si só, não cobre todo o campo da ação implicada na reciprocidade, pois se refere apenas à relação simétrica alcançada entre indivíduos humanos do sexo masculino, livres e iguais. Como, então, incluir a reciprocidade entre os não livres e os desiguais? Como contemplar o sofrimento do outro inicialmente imerso em situações de terríveis desigualdades e de total falta de liberdade? Para corrigir essas deficiências, Ricoeur propõe uma nova articulação do predicado «bom», mediante a introdução da noção de «solicitude».

Uma segunda dificuldade decorre da herança deontológica. Ricoeur não só entende que tem de levar adiante a tarefa de enfraquecimento do ideal de autonomia do sujeito moderno, o qual passa a ser declinado em sua forma reflexiva «si» (*soi*), senão que terá de repensar as próprias estruturas da reciprocidade no âmbito moral, a saber, nas relações *com* e *para* o outro. Uma das questões que terá de enfrentar é a seguinte: até que ponto o respeito, proposto originalmente em uma das formulações do imperativo categórico kantiano, que remete à ideia geral e abstrata de «humanidade», não acaba obliterando a própria possibilidade de reciprocidade? Ou ainda: será que o respeito, antes de indicar uma relação *com* e *para* outro, não recai numa espécie de obediência servil à lei?

Nossa exposição tem como foco principal o tratamento dado por Ricoeur a segunda pessoa da ética. E isso que inicialmente parece apenas indicar um

limite ao tema proposto, de outro modo, nos coloca no próprio âmago das preocupações ricoeurianas em torno da ética. É ele mesmo quem nos adverte em um artigo dos anos setenta que «o problema do reconhecimento da liberdade da segunda pessoa é o fenômeno central da ética» (Ricoeur 1975, p. 318).

Avaliaremos dois aspectos implicados na ética da segunda pessoa, o que culmina com a análise de duas noções: a solicitude no campo teleológico e o respeito na deontologia. Para tanto, tomaremos como objeto de análise dois textos de Paul Ricoeur. O primeiro é o artigo *Simpatie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, publicado em 1954, e que inaugura sua abordagem da ética da segunda pessoa. O segundo compreende os dois estudos —o sétimo: *Le soi et la visée éthique*; e o oitavo: *Le soi et la norma morale*— de sua obra mais tardia, *Soi-même comme un autre* (1990), os quais fazem parte do projeto por ele denominado de «pequena ética».

§2. Simpatia e respeito

Paul Ricoeur (2004a), em seu artigo *Simpatie et respect: phénoménologie et éthique de la seconde personne*, parte do que considera o mais grave problema trazido pela fenomenologia em geral, com repercussão na ética da segunda pessoa: não conseguir diferenciar metodologicamente o modo de descrever os objetos daquele de abordar as pessoas, acabando por reduzir as pessoas às coisas. Para ele, a diferenciação entre estes dois domínios tem de passar pela ruptura com a «ditadura da ‘representação’», o que implica de saída em abandonar a fenomenologia da coisa (*Dingkonstitution*) (cf. Ricoeur 2004a, p. 334).

Ao levar a cabo esta tarefa, o autor avalia em um primeiro momento a via seguida pela fenomenologia dos sentimentos, em especial aquela proposta por Max Scheler. Em um segundo, procura empreender a passagem da descrição fenomenológica dos sentimentos morais para uma ética do respeito.

Ao não aceitar como ponto de partida o método descritivo da fenomenologia no tratamento das relações interpessoais, Ricoeur, em um momento inicial, irá questionar o tipo de relação *com* o outro que toma por base sua deposição. Ele entende que tal é o caso do sentimento de desprezo (*Missachtung*) na dialética hegeliana do senhor e do escravo, da luta de classes marxiana e marxista e da teoria sartreana do olhar e da vergonha. Todas essas teorias, ele avalia severamente, sucumbiram à tentação de pensar que a oposição entre as consciências era a chave na resolução do problema do

reconhecimento do outro; e, desta perspectiva, elas só puderam acenar para uma única saída: cada um reclamar para si a morte do outro (Ricoeur 2004a, p. 345).

Em um segundo momento, ele busca uma nova luz para tratar o problema naqueles autores que lançam mão dos sentimentos positivos de não deposição do outro.

A pergunta que, inicialmente, terá de ser respondida é a seguinte: haverá um modo de tratar a segunda pessoa que não tome como ponto de partida sua deposição? E mais: como superar as teorias que, ao transportar as relações assimétricas de domínio para o campo da reciprocidade interpessoal, tratam a segunda pessoa como um inimigo a ser eliminado? E ainda mais radicalmente: haverá um modo de reconhecimento do outro que não seja pela via violenta da luta?

Em *Sympathie et respect*, Ricoeur assume que uma das tentativas de buscar uma relação positiva *com* o outro, fora do paradigma da representação, é aquela advinda da fenomenologia da simpatia de Max Scheler. Até certo ponto ele parece assumir esta perspectiva de análise. Não obstante, o mais importante aqui é salientar os limites que ele encontra nesta proposta em particular, o que servirá para inviabilizar a busca mais ampla da descrição dos sentimentos morais como um todo. Em particular, o principal limite que debilita a fenomenologia da simpatia, a seu juízo, é o de que ela desemboca na fusão afetiva, e não em um saudável distanciamento do outro. E, em amplo sentido, ele entende que toda descrição fenomenológica dos sentimentos não consegue alcançar melhor resultado que o de se perder na multiplicidade empírica e desordenada dos afetos, não conseguindo conquanto valorar uns sentimentos em detrimento de outros.

Porém, na medida em que pretende resgatar a perspectiva instaurada pela fenomenologia da simpatia, Ricoeur terá de responder outras indagações não menos importantes: como justificar que a simpatia é um sentimento privilegiado frente aos demais? E ainda: por que dar prioridade a um sentimento positivo em especial, e não aos sentimentos negativos, como fizeram outros tantos autores?

§ 2.1. Segunda pessoa e sentimentos morais

Para Ricoeur, as perguntas relativas a dar prioridade a um sentimento em relação a outro não encontram uma resposta satisfatória dentro da perspectiva

seguida pela fenomenologia dos sentimentos. Ele tem bem claro que, como modalidade vivida, a simpatia não se diferencia dos sentimentos negativos, tais como a antipatia, o ciúmes, o ódio, a ira, a vergonha, o medo, a inveja e a timidez. Ele observa inclusive que, em certo sentido, os sentimentos negativos parecem mostrar mais vigorosamente a presença da segunda pessoa. Ao que provoca interrogativamente: haverá um sentimento melhor que o ciúme para mostrar a existência estranha e inacessível do outro? E concede: de fato, a fenomenologia hegeliana do senhor e do escravo, a dialética marxista da luta de classes e a descrição sartreana do olhar e da vergonha parecem mais ricas em conteúdo humano que a empatia (*Einführung*) de Edmund Husserl e a própria simpatia (*Mitführung*) de Max Scheler. E no mesmo sentido, só que agora se dirigindo à fenomenologia hegeliana, questiona: não será a luta melhor que a compaixão para retratar o nosso drama cotidiano? E, por fim, em referência direta à teoria sartreana do olhar, completa: o tímido petrificado pelo olhar do outro não vivencia de forma mais plena a experiência absoluta de ser transformado em objeto por uma subjetividade estranha?

Apesar disso, como ele mostrará mais tarde em sua conferência pronunciada na Unesco em 2002, *La lutte pour la reconnaissance et la économie du don* (2004b), que é uma síntese do que será desenvolvido em sua derradeira obra *Parcours de la reconnaissance* (2004c), ao criticar a proposta da dialética hegeliana do senhor e do escravo, a via negativa da descrição do outro também padecerá dos mesmos problemas antes apontados. O principal deles é tomar como ponto de partida, na tentativa de superar a relação de fusão com o outro, a sua radical negação e conseqüente destituição. Entre os resultados alcançados pela via da deposição do outro, temos o mais visível: a negação insaciável e sem limites da segunda pessoa (Ricoeur 2002b, pp. 21–26).

Porém, a seu ver, há um motivo psicológico mais forte que advogaria contra a via da deposição, alicerçada na descrição dos sentimentos negativos: é que a luta, o conflito, a violência e, enfim, a destruição da segunda pessoa nada mais é que a clara declaração do «desejo de solidão mediante a morte do outro», e não a manifestação de uma «vontade de alteridade» (Ricoeur 2004a, p. 335). Em outras palavras, os sentimentos negativos seriam motivados pelo desejo solipsista do sujeito moderno, e não pela busca de reciprocidade.

É neste ponto que Ricoeur propõe uma mudança de nível na discussão do problema da segunda pessoa. Para ele, parece bastante claro que o plano

descritivo dos sentimentos morais (positivos ou negativos) não consegue dar conta do problema da segunda pessoa.

Como, então, sair da ilimitada e desordenada constatação das diversas modalidades da aparição do outro? E como superar o impasse gerado pela afirmação de sentimentos que buscam inevitavelmente a deposição do outro?

Antes de trazer a resposta a essas questões, temos de notar que, ao abandonar em bloco a via fenomenológica da descrição dos sentimentos, Ricoeur deixa sem respostas as questões referentes à primazia dos sentimentos positivos (como a simpatia) sobre os negativos, pois tomar como ponto de partida a posição do outro é já abandonar a perspectiva de sua deposição. Também deixa sem responder a questão referente aos limites e à unidade na descrição da diversidade dos sentimentos humanos. Poderá haver um sentimento que sintetize positivamente os demais? Com que critérios estabeleceremos isso? A seu juízo, as respostas a estas indagações só poderão ser alcançadas mediante a decisão metodológica de inverter a perspectiva de análise fenomenológica. E aí que se sobrepõe outra decisão de fundo: justificar a posição do outro com base nos elementos postulados pela ética kantiana do respeito.

Trataremos este segundo aspecto antes que o primeiro.

§2.2. Segunda pessoa e sentimento de respeito

O primeiro elemento introduzido com base na ética kantiana é a distinção entre «pessoa» e «coisa» a partir da segunda formulação do imperativo categórico. Com isso, Ricoeur passa a entender que a relação com o outro não se deve dar mais em conformidade com os parâmetros da fenomenologia da coisa, mas, diversamente, tem de residir no âmbito interpessoal. Em consequência disso – e aqui aparece o segundo elemento kantiano –, o outro a ser reconhecido ou respeitado terá de ser sempre tomado como um «fim em si», e não como um mero «meio», objeto ou instrumento. Em outras palavras, o outro não poderá ser apreendido em momento algum como coisa, dado que é, inicialmente, irreduzível em sua dignidade moral. Isso implica na introdução de um terceiro elemento kantiano: a ética do respeito. Desta perspectiva, Ricoeur equipara o conceito hegeliano de reconhecimento ao kantiano de respeito, o que implica em entender que todo sentimento manifesto a outra pessoa terá de ser limitado (em sentido kantiano) pelos direitos que lhe são inerentes.

O respeito, assim concebido, tem de apresentar as seguintes características: a) ser um sentimento moral pelo qual a razão limita o sujeito empírico, o que significa dizer que, neste momento, o plano dos sentimentos passa pelo crivo da razão; b) o limite atestado pela razão agrega valor ao eu empírico, e não apenas limita uma situação que me protege (transcendentalmente) em relação aos outros, mas cria uma autolimitação nas relações interpessoais; e c) a autolimitação poderá ser chamada igualmente de respeito, dever ou reconhecimento do outro, pois, «de fato, eu não posso limitar meu desejo obrigando-me, sem de algum modo aceitar o direito do outro a existir; e, reciprocamente, reconhecer o outro significa de algum modo obrigar-me» (Ricoeur 2004a, p. 345).

Ricoeur observa que recorrer a Kant pode parecer estranho dado que o filósofo alemão não tratou explicitamente o tema da existência da segunda pessoa do mesmo modo que tratou a existência do mundo (na *Refutação do idealismo* e nos *Postulados do pensamento empírico*, da *Crítica da Razão Pura*). Porém, o filósofo francês entende que a existência do outro deve ser buscada nas implicações da filosofia prática kantiana: e é na análise do sentimento de respeito que está contida toda a filosofia prática da existência do outro. Segundo ele, quando Kant (1980 p. 135) introduz a noção de pessoa na segunda fórmula do imperativo categórico, algumas coisas se esclarecem. Primeiramente, que ele não põe em dúvida a existência do outro, antes afirma a ética do respeito, em que um querer põe limite a outro querer. E, em segundo lugar, que, por conseguinte, a existência do outro é elevada ao nível de valor absoluto, e esta existência-valor é imediatamente diversa daquela das coisas. As coisas pertencem à ordem dos meios; as pessoas pertencem, como face a face do meu querer, à ordem dos fins. E a existência-fim, para Ricoeur, é uma existência com valor, e não se reduz a existência meio, coisa, utensílio, objeto.

Com isso, Ricoeur também consegue apartar-se daquilo que o incomodava desde o início na proposta hegeliana, a saber, uma luta por reconhecimento que, em última análise, se configura no desejo negativo e sem limites da morte do outro. E mais: consegue superar a perspectiva teórica que encontra na luta, no conflito e na violência o momento inicial e a palavra final nas relações interpessoais. Em troca, o reconhecimento do outro terá de passar pela ética do respeito, fazendo com que a pessoa se encontre imediatamente situada no âmbito das pessoas, cuja alteridade recíproca, em qualquer caso, é rigorosamente fundada sobre a irreduzibilidade aos meios (Ricoeur 2004a, p. 348).

Há ainda uma questão antes sugerida por responder.

É preciso explicitar em que medida a proposta de Ricoeur se mostra superior em relação à fenomenologia dos sentimentos. E se, além disso, a simpatia, agora formando par com o respeito, ocuparia um lugar privilegiado em relação a outros sentimentos positivos.

Para Ricoeur, ao contrário da perspectiva seguida pela fenomenologia da simpatia, sob o crivo do respeito, o outro terá de ser tomado não só enquanto sensibilidade, percepção ou afecção, senão na dimensão ética de sua dignidade. E é a partir da dimensão ética que o respeito vai balizar a simpatia em dois aspectos precisos. Em um sentido, o sentimento de respeito serve para eliminar o equívoco provocado pela tendência latente na simpatia de fundir o si-mesmo no outro; o respeito, ao contrário, conserva a alteridade das pessoas. E, em outro sentido, o sentimento de respeito será capaz de elevar a simpatia a um lugar privilegiado em relação aos outros afetos, devido a sua afinidade com a ética do respeito. Ao final, simpatia e respeito serão as duas faces de uma mesma vivência: «a simpatia é o respeito considerado em sua matéria afetiva, quer dizer, na sua raiz de vitalidade, no seu élan de confusão; e o respeito é a simpatia tomada em sua forma prática e ética» (cf. Ricoeur 2004a, p. 350).

Porém, se considerarmos a evolução interna da obra de Ricoeur, a solução encontrada na conclusão do artigo de 1954 parece não ser levada adiante em todos os seus detalhes na confecção de sua «pequena ética», exposta nos três estudos de *Soi-même comme um autre*.

Nossa suspeita é dupla. Em um sentido, suspeitamos que a função desempenhada outrora pela simpatia (*simpatie*) será agora atribuída à solicitude (*sollicitude*). Em relação a isso, teremos de responder: por que Ricoeur não continua usando a simpatia como categoria ética?

E em outro sentido, direcionado pela recepção da herança teleológica aristotélica, assumida abertamente em sua ética da segunda pessoa: por que ele não utiliza apenas a virtude aristotélica da amizade (*philia*)?

Em suma, teremos de responder: que novidade traz a solicitude para o âmbito a ética da segunda pessoa, que não poderia ser alcançada pela simpatia ou pelos simples laços de amizade.

§3. Simpatia e solicitude

Em sentido amplo, a solicitude parece ocupar o lugar antes reservado à simpatia. Se, em *Sympatie et respect*, Ricoeur afirma que a simpatia e o respeito radicavam em uma única e mesma vivência, e que a simpatia correspondia ao respeito no plano dos sentimentos morais, e o respeito era a simpatia no plano ético; na retomada em *Soi-même comme un autre*, isso será duplamente alterado.

De um lado, Ricoeur admite que a amizade se guia por uma relação de reciprocidade que prima pelo dar e o receber em igualdade de condições; de outro, esta virtude aristotélica se mostra insuficiente para os propósitos éticos do autor, visto que tal relação toma como ponto de partida a simetria entre indivíduos humanos (masculinos) que desfrutam de uma mesma situação de liberdade e igualdade. A solicitude, por sua vez, terá de ir mais longe. Terá de avançar em um novo terreno em que a busca do equilíbrio entre partes inicialmente desiguais, carentes de liberdade e sofredoras, terá de ser obrigatória. Terá de poder resolver situações em que um dos polos da relação está em condições de apenas receber. Além disso, tal avanço terá de reforçar decisivamente a proposição de um modelo alternativo de justiça, pois a justiça distributiva, que balizava a ética aristotélica do início ao fim, será insuficiente para regular as relações entre pessoas situadas em uma posição inicialmente assimétrica, isto é, em uma situação em que uma das partes não tem liberdade e igualdade de acesso aos bens. Só a justiça reparadora ou compensatória, aliada à solicitude, poderia lançar mão dos recursos da bondade, sem os quais não se revertem situações de desigualdade, de dor, de discriminação, de servidão e de violência.

A solicitude é, então, a noção ética capaz de incorporar as condições necessárias para compensar as desigualdades manifestas nas situações de sofrimento em que o outro está reduzido à frágil condição de apenas receber (Ricoeur 1991, p. 223). Neste sentido, ela pode ser tomada como sinônimo de benevolência. Segundo alguns, a composição do conceito ético de solicitude parece conjugar a um só tempo a noção heideggeriana de *cuidado* (*Sorge*) e a levinasiana de *lassitude* (*lassitude*), porém, diferentemente desta segunda, não mais remeteria a uma posição de passividade frente a outrem, senão que indicaria mais bem a iniciativa a ser tomada em favor do outro sofredor (*cf.* Mena 2006, p. 89ss). A isso também temos de agregar em sua composição a própria noção de simpatia de Max Scheler. Parece-nos que a solicitude também

é composta pela noção de simpatia: subtraída da tendência de levar à fusão *com* o outro e acrescida das características próprias do ser *para* o outro.

Em uma palavra, se a amizade viabiliza o desejo de que as pessoas vivam juntas em liberdade e igualdade de condições; a solicitude, por sua vez, implica em algo mais. Implica em que o querer viver junto seja capaz de reverter situações de extrema pobreza, de falta de liberdade e de sofrimento. E mais: se a solicitude traz consigo implicada a tarefa de *cuidar* do outro, não poderá indicar os excessos que levam tanto à fusão *com* o outro, como às formas mais radicais de negação do outro, vinculadas aos sentimentos de medo, desprezo, ódio, e aos modos mais sofisticados de discriminação e violência.

Em sentido amplo, Ricoeur não só está atrelando o predicado «bom» às distintas pessoas da ética, e em decorrência disso dando guarida à noção de solicitude, senão que também está liberando o que entende ser a característica mais própria da espécie humana: o fundo de bondade originalmente presente em todos os seres humanos (*cf.* Changeux e Ricoeur 2007, p. 238).

É preciso assinalar, no entanto, que este fundo original de bondade não pode ser tomado nos mesmos termos da bondade natural advogada pelo contratualismo jurídico ou político, tampouco como uma espécie de natureza ou essência humana, como muitos defenderam na tradição filosófica, pois, as esferas jurídicas e políticas não estão situadas no plano ontológico; e o naturalismo ou essencialismo ontológico poderia indicar um tipo de determinismo. O fundo de bondade original decorre do próprio exercício da vontade humana. Porém, não mais como vontade radicada em um sujeito isolado e autossuficiente, senão como uma forma de involuntário que decorre da petrificação das muitas decisões (boas) tomadas no decorrer de uma vida em particular, das ações dos coletivos humanos e, por fim, da própria espécie humana. Assim, a solicitude não fica a mercê do campo restrito ao si (*soi*), tampouco indica o viver *com* o outro da amizade ou das instituições: é mais propriamente um viver *para* o outro nas relações curtas entre duas pessoas.

Deste modo, em um sentido que segue o deslocamento horizontal do predicado «bom» no interior da ética ricoeuriana, a solicitude, em relação à estima de si, traz consigo a orientação de que uma ação só poderá ser considerada boa se for praticada em favor de outrem em uma situação de debilidade; e em relação ao senso de justiça, a bondade e a igualdade se apresentam como qualidades éticas que deverão cobrir toda a extensão da ação, demarcando com isso as características da teleologia interna a mesma. Porém, é

importante ter presente outro movimento complementar. Se, por um lado, a igualdade é para a vida das instituições o que a solicitude é para as relações interpessoais (Ricoeur 1991, p. 236), o interpessoal e o institucional não podem ser confundidos, pois, por outro lado, a solicitude é menos abrangente ainda que mais concreta que o sem rosto das instituições. A solicitude diz respeito especificamente à relação face a face entre duas pessoas; a igualdade instituída abarca mais, pois já deixou para trás o âmbito da segunda pessoa, compreendendo o «cada um» das instituições que resulta em mais de dois envolvidos.

Com isso, passamos ao último problema antes indicado: qual é a verdadeira função do respeito no esquema da ética ricoeuriana?

§4. Sentimento de respeito e respeito mútuo

Se, em um primeiro momento, Ricoeur se esforça para eliminar as deficiências contidas no interior da herança ética da teleologia aristotélica, em um segundo, ele não terá menos dificuldades em relação à deontologia kantiana, com a qual pretende confeccionar sua moral.

A estratégia inicial do autor, no sétimo estudo de *Soi-même comme un autre*, será fazer uma aproximação entre as duas heranças. Em seguida, proporá alguns ajustes necessários para que a deontologia possa dar conta de uma moral não mais ancorada em um sujeito transcendental, senão que em um si-mesmo (*soi-même*) existencial, finito e encarnado no mundo; e, além disso, as relações interpessoais terão de ser reguladas doravante pelas regras da reciprocidade.

A aproximação entre teleologia e deontologia tem como ponto de ajuste os critérios de universalidade e de obrigação reivindicados pela moral kantiana.

Quanto ao primeiro critério, Ricoeur chama a atenção para o fato de que a teleologia aristotélica já traz consigo implicada uma «atração de universalidade» (Ricoeur 1991, p. 239). Um dos indícios visíveis desta atração reside justamente na própria noção de virtude que, para ele, foi tomada por Aristóteles como um termo médio (*mesótes*) ou uma mediania; isto é, um padrão de medida aplicável a todos os casos. O outro traço se liga ao tema das *capacidades*: qualquer indivíduo humano é capaz de estimar, de ter iniciativa, de escolher razões e de avaliar fins. É isso, aliás, o que permite identificar por detrás de cada ação o seu autor, respondendo a pergunta pela autoria da ação (o *quem?*), sem a qual não se poderá imputar ou responsabilizar alguém.

Em um segundo momento, Ricoeur se volta para a aproximação entre o predicado «bom» e o «obrigatório» desde os parâmetros demarcados pela deontologia kantiana. Com base em uma exegese pontual da *Fundamentação da metafísica dos costumes* de Immanuel Kant, ele sugere os principais termos para a equiparação entre a noção kantiana de «boa vontade», e a aristotélica de «estima de si». Para ele, esta noção chave da moral kantiana, ainda que não queira declarar, reassume implicitamente a mesma «impressão teleológica» contida nas diferentes manifestações éticas do predicado «bom» (Ricoeur 1991, p. 240). O texto kantiano comprova isso através do uso de expressões em que aparece o predicado «bom», tais como «moralmente bom» e «bom sem restrição». A afirmação, citada por Ricoeur como aquela que traz estampada estas duas expressões, é a que inicia a *Primeira seção* da *Fundamentação da metafísica dos costumes* nos seguintes termos: «Neste mundo, e até também fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem restrição a não ser uma só coisa: uma boa vontade» (Kant 1980, p. 109).

Ricoeur se limita a dizer que a expressão «ser considerado como bom», que evidencia a impressão teleológica no plano moral, equivale à expressão «bom sem restrição», que, na deontologia, garante a pureza das ações não afetadas por condições subjetivas ou por circunstâncias exteriores. Deste modo, ele pode concluir que a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana, ainda que não pareça para muitos estudiosos contemporâneos, estão diretamente implicadas. Aliás, é isso que permite a ele dizer a propósito da primeira pessoa que, no fim das contas, «o respeito de si é a estima de si sob o regime da lei moral» (Ricoeur 1991, p. 238).

Depois de assentar a aproximação entre a primeira pessoa da ética aristotélica e a da moral kantiana, Ricoeur passa a mostrar que o respeito mútuo desempenha, no interior da deontologia, a mesma função que a solicitude, na teleologia (Ricoeur 1991, p. 249). Sua argumentação articula duas teses distintas a propósito da reciprocidade na moral kantiana. A primeira consiste em afirmar que o vínculo que tem de ser estabelecido entre a solicitude e o respeito mútuo só poderá ser alcançado mediante a admissão de uma similaridade entre a regra de ouro, que está na raiz da noção de solicitude, e a seguinte formulação do imperativo categórico: «Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio» (Kant 1980, p. 135).

Depois de assumir que a melhor formulação da regra de ouro é aquela expressa no *Evangelho de Mateus* (Mt 22, 39), que diz: «Amarás o teu próximo como a ti mesmo», Ricoeur (1991 p. 256) argumenta que esta regra já tinha em vista a diminuição de uma assimetria de fundo, e o encurtamento da original distância que separa agentes e pacientes.

A segunda tese diz respeito a que a comparação entre a estrutura dialógica da solicitude e a formulação kantiana do imperativo citado acima, revela a incongruência em tomar como sinônimas a ideia de «humanidade» e a de «pessoa como fim».

Vejam os dois aspectos desta tese de forma mais detalhada.

Em uma primeira argumentação, Ricoeur nota que a ideia de «humanidade», enunciada como mediadora entre o si e o outro, remete a uma dupla ambiguidade. Por um lado, quando ela for relacionada à noção de «tua pessoa», só poderá ser tomada como sinônimo da primeira pessoa do singular (nível do respeito de si); em outro sentido, quanto for vinculada à «pessoa como fim em si», estará nomeando uma pluralidade de pessoas, correspondente ao nível institucional. Neste segundo caso, a pluralidade das pessoas, indicada pela ideia de humanidade, implica em um tipo de universalidade que Ricoeur vai rejeitar, pois é aquela mesma universalidade que está vinculada a outras expressões kantianas, tais como «todo homem», «todo ser racional» ou a «natureza racional» (Ricoeur 1991, p. 264s). Em nenhum desses casos, o termo «humanidade» remete a uma relação interpessoal nos termos da segunda pessoa.

Transpondo esta mesma argumentação para o campo da ética ricoeuriana, sua crítica pode ser tomada no sentido de que a ideia kantiana de «humanidade» oscila entre a primeira pessoa da moral (respeito de si), radicada no si-mesmo, e a terceira, que remete à fria esfera da justiça instituída (princípios da justiça); e assim, em momento algum encontraremos a reciprocidade exigida para a segunda pessoa, de acordo com os critérios da curta relação *com e para* o outro.

O diagnóstico desta oscilação entre a primeira pessoa do singular e a impessoalidade das instituições, em um momento seguinte, vai servir para que Ricoeur aponte para uma «descontinuidade inconfessada» que se explicita na relação entre as ideias de «fim em si mesmo» e «pessoa como fim em si» (Ricoeur 1991, p. 260). A propósito, ele afirma que a ideia de «humanidade», tomada de modo universal como «fim em si mesmo», «tem por efeito atenuar, a

ponto de evacuar, a alteridade que está na própria raiz dessa diversidade, e que dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre outra...» (Ricoeur 1991, p. 260). Sendo assim, não há alternativa senão concluir que o conceito kantiano de «humanidade» não contém a mesma estrutura dialógica exigida para a solicitude e para o respeito mútuo na ética ricoeuriana.

Ao contrário, nos termos colocados acima, a ideia de humanidade não conduz em momento algum ao entendimento de que ela pode ser aplicada a segunda pessoa; e assim, o respeito ficaria esfumado entre a primeira e a terceira pessoa. Em momento algum, vincular-se-ia a segunda pessoa; e, com efeito, a vontade detentora do poder de comandar residiria sempre —e exclusivamente— no sujeito individual (*soi-même*) ou na impessoalidade das instituições.

Mesmo assim, Ricoeur entende que vale a pena apostar na noção kantiana de «pessoa como fim em si». Ele destaca que esta noção serve de equilíbrio para a de «humanidade», devolvendo assim a distinção entre a segunda pessoa («tua pessoa») e as instituições («pessoa de qualquer outro»). O teste para constatar este equilíbrio é que, quando tratamos a humanidade como meio, e não como fim em si, tanto na «tua pessoa» como na «pessoa de qualquer outro», sempre teremos como resultado uma forma de violência, a qual encontrará seu grau mais agudo na tortura (Ricoeur 1991, p. 263). Em contrapartida, o respeito mútuo implica em que a pessoa se encontre imediatamente situada no âmbito das pessoas, cuja reciprocidade, em qualquer caso, está rigorosamente fundada sobre a irreduzibilidade aos meios (*cf.* Ricoeur 1955).

§5. Conclusões

A propósito deste último ponto, podemos concluir que, na proposta ricoeuriana, a solicitude e o respeito mútuo, embora não tendo o mesmo campo de atuação, pois a primeira está inserida na esfera da bondade e o segundo está vinculado às regras morais, vão desempenhar uma similar função que é aquela de «estabelecer a reciprocidade aí onde reina a falta de reciprocidade» (Ricoeur 1991, p. 263).

Deste modo, ao propor o conceito de solicitude na ética, Ricoeur acredita estar devolvendo a teleologia interna vinculante dos três momentos do predicado «bom», e atribuindo-o de modos diferentes a cada uma das pessoas da ética, nas formas da estima de si, da amizade-solicitude e do senso de justiça. Paralelamente, com o conceito de respeito mútuo, pretende devolver a

teleologia interna às distintas pessoas da deontologia, ao adjudicar «obrigações» morais específicas a cada um dos sujeitos da ação. Assim, o predicado «bom» demarca o âmbito concreto do mundo da vida ética; e o predicado «obrigatório», o campo mais abstrato das regras ou princípios da moralidade. Além disso, o horizonte que alinha as diferentes pessoas da ética em relação com o bem estará limitado em cada caso pelas regras morais correspondentes àquela pessoa; e os distintos momentos da moralidade serão orientados pela perspectiva aberta pela ética. Ao final, a dialética entre teleologia e deontologia, situada em um sujeito moral concreto, criará a convicção que orienta as decisões guiadas pela sabedoria prática em cada situação em particular.

A segunda conclusão é que, de acordo com a nossa perspectiva de análise, no artigo de 1954 *Sympathie et respect*, Ricoeur ainda não havia afirmado a diferença entre ética e moral; tampouco tinha em vista a solicitude atribuída a segunda pessoa da ética. Mesmo assim, neste período, a estrutura dialética composta por simpatia e respeito já cumpria uma função similar àquela delegada mais tarde, em *Soi-même comme un autre*, ao par solicitude e respeito mútuo. No texto de 1990, contudo, o respeito está designado como categoria moral, e não mais ética. Com base nesta constatação, há indícios suficientes para concluir que a simpatia foi aos poucos substituída pela solicitude, cumprindo assim com a exigência de um pensamento que se voltava cada vez mais e decididamente para o tratamento da dissimetria da segunda pessoa. Neste sentido, a ética ricoeuriana é crítica em relação à antiga ética aristotélica e à moderna moral kantiana, bem como as variantes contemporâneas nearistotélicas e neokantianas, e um dos motivos é o de não conseguirem pensar a segunda pessoa que sofre, é oprimida e violentada. A segunda pessoa padece não só as consequências nefastas da moderna autonomia autossuficiente da primeira pessoa, senão que também se ressentem da cega indiferença da terceira, disfarçada nas mais variadas formas de obediência às leis instituídas.

De acordo com o que argumentamos até aqui, a suspeita de que a simpatia dará lugar à solicitude parece se comprovar satisfatoriamente. É só assim que Ricoeur poderá perfeitamente dizer, em coerência com o esquema ético proposto em *Soi-même comme un autre*, que, ao final, o respeito mútuo é a solicitude que passou pelo crivo da norma moral, e a solicitude é o respeito mútuo devolvido ao curso da vida ética. Porém, para conseguir este efeito da circularidade no campo da segunda pessoa, Ricoeur terá de antes habilitar o sentimento de respeito kantiano para que cumpra com as exigências das normas da reciprocidade, transformando-o em respeito mútuo. E ainda, terá

de desobstruir a noção kantiana de autonomia, que é a sede do respeito de si, equiparando-a com a estima de si aristotélica. E mais: terá de fazer com que os princípios da justiça, propostos em coerência com a deontologia kantiana, estejam doravante ancorados no senso de justiça, tal como prevê a teleologia aristotélica.

Finalmente, se entendermos a circularidade entre teleologia e deontologia nos mesmos termos conferidos por Ricoeur (1983 p. 15) em *Temps et récit*, isto é, enquanto mediação imperfeita, o próprio círculo (hermenêutico), aqui aplicado aos distintos momentos da relação entre ética e moral, teremos de abandonar seu caráter vicioso e compreendê-lo como uma espiral dialética sem fim. É esta virtuosa espiral dialética que, em último sentido, serve para balizar o movimento entre solicitude e respeito mútuo.

REFERÊNCIAS

- CHANGEUX, Jean–Pierre e RICOEUR, Paul. (2007). *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica.
- KANT, Immanuel. (1980). *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural.
- MENA, Patricio. (2006). «Promesa. De la lasitud a la solitud». *Revista Persona y Sociedad* XX (3): pp. 86–89.
- RICOEUR, Paul (1983). *Temps et récit. Tome I. L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil.
- RICOEUR, Paul (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICOEUR, Paul (1991). *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Abril Cultural.
- RICOEUR, Paul (2004a). «Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconda personne», en Ricoeur, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, pp. 333–359.
- RICOEUR, Paul (2004b). *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco.
- RICOEUR, Paul (2004c). *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock.
- RICOEUR, Paul. (1975). «Le problème du fondement de la morale». *Rivista Internazionale di Filosofia e Teologia* XXVIII (3): pp. 313–337.

Recibido: 19-Septiembre-2016 | Aceptado: 2-Diciembre-2016



NOELI DUTRA ROSSATTO, es Catedrático (Professor Titular) del Departamento de Filosofía de la Universidade Federal de Santa Maria (UFSM), Brasil. Doctor en Historia de la Filosofía [PhD] por la Universitat de Barcelona, España. Sus intereses de investigación se centran en torno de la ética y narrativa, y la ética y la hermenéutica medieval. Entre sus principales publicaciones se cuentan: *La hermenéutica medieval. Un estudio desde Joaquín de Fiore* (Saarbrücken, Alemania: Lap Lambert Academic Publishing–Eae, 2011); *Joaquim de Fiore: Trindade e Nova Era* (Porto Alegre, RS: EDIPUCRS, 2004); *O simbolismo das Festas do Divino* (Santa Maria, RS: NedMídia, 2003). Ha coeditado con otros destacados filósofos brasileños, las siguientes obras: *Filosofia e Educação. Interatividade, singularidade e mundo comum* (Campinas, SP: Editora Mercado das Letras, 2013); *Diferença, cultura e educação* (Porto Alegre: Sulina, 2010); *Ética & Justiça* (Santa Maria–RS: Palloti, 2003). Así mismo, há publicados varios artículos, capítulos de libro y traducido al portugués varios trabajos de Paul Ricoeur, tales como: «La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don», *Revista Ethic@*, 2010; y, «Temps et récit: concorde–discorde», *Kriterion: Revista de Filosofia*, 2012.

DIRECCIÓN POSTAL: Departamento de Filosofía, Universidade Federal de Santa Maria, Cidade Universitária, Prédio 74A – Campus Camobi, 97105–900 Santa Maria/RS, Brasil. e-mail (✉): rossatto.dutra@gmail.com

CÓMO CITAR ESTE TRABAJO: ROSSATTO, Noeli Dutra. «Solicitude e respeito. A segunda pessoa da ética». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 5:6 (2016): pp. 187–204.

© El autor(es) 2016. Este trabajo es un (Artículo. Original), publicado por *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* (ISSN: 2254-0601), con permiso del autor y bajo una licencia Creative Commons (BY-NC-ND), por tanto Vd. puede copiar, distribuir y comunicar públicamente este artículo. No obstante, debe tener en cuenta lo prescrito en la *nota de copyright*. Permisos, preguntas, sugerencias y comentarios, dirigirse a este correo electrónico: (✉) boletin@disputatio.eu

Disputatio se distribuye internacionalmente a través del sistema de gestión documental GREDOS de la Universidad de Salamanca. Todos sus documentos están en acceso abierto de manera gratuita. Acepta trabajos en español, inglés y portugués. Salamanca — Madrid. Web site: (*) www.disputatio.eu