UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Marcelo Souza Koch Vaz Doppenschmitt

A BIOÉTICA CLÍNICA EM PAUL RICOEUR

São Paulo

2015

VERSÃO CORRIGIDA

Marcelo Souza Koch Vaz Doppenschmitt

A BIOÉTICA CLÍNICA EM PAUL RICOEUR

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento.

VERSÃO CORRIGIDA

São Paulo

2015

DOPPENSCHMITT, M. S. K. V. A bioética clínica em Paul Ricoeur. 2015. 143 f.
Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas.
Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Aos meus pais, José Octavio e Evanir

“A saúde é a modalidade própria do viver bem nos
limites que o sofrimento impõe à reflexão moral.”

Paul Ricoeur

DOPPENSCHMITT, M. S. K. V. A bioética clínica em Paul Ricoeur. 2015. 143 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Resumo: Esta investigação visa examinar a reflexão de Paul Ricoeur a respeito da bioética clínica e avaliar sua contribuição para o debate bioético contemporâneo. Tal debate oscila, de maneira geral, entre a adoção de uma ética liberal centrada no conceito de autonomia do sujeito e a defesa de uma ética do cuidado que privilegia o conceito de vulnerabilidade. Em contraste com tais abordagens, Ricoeur propõe que os conceitos de vulnerabilidade e autonomia não se excluem mutuamente; em vez disso, são parte integrante do mesmo paradoxo da condição humana e se definem em torno do conceito de capacidade. A presente investigação defende a tese de que, ao reconhecer que tal paradoxo se estende à prática clínica, Ricoeur elabora uma reflexão original da bioética clínica que o conduz a se situar a meio caminho entre a ética liberal e a ética do cuidado.

Palavras-chave: autonomia, bioética clínica, capacidade, cuidado, vulnerabilidade.

DOPPENSCHMITT, M. S. K. V. The clinical bioethics in Paul Ricoeur. 2015. 143 f. Thesis (Doctoral) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

Abstract: This research aims to examine Paul Ricoeur's view on clinical bioethics and assess its contribution to the contemporary bioethical debate. The debate usually ranges from the adoption of a liberal ethics centered on the concept of individual autonomy and the defense of an ethic of care that emphasizes the concept of vulnerability. In contrast to these approaches, Ricoeur proposes that the concepts of vulnerability and autonomy are not mutually exclusive; rather, they are a constituent part of the same paradox of the human condition and are both defined with reference to the concept of capability. The present research claims the thesis that, in recognizing that this paradox extends to clinical practice, Ricoeur develops an original view of clinical bioethics that leads him to stand in between liberal ethics and ethics of care.

Keywords: autonomy, clinical bioethics, capability, care, vulnerability.

SUMÁRIO

Introdução.....	8
-----------------	---

1. AS CONTROVÉRSIAS DA BIOÉTICA

1.1 O filósofo e a bioética.....	12
1.2 Bioética liberal <i>versus</i> bioética do cuidado.....	21

2. O PARADOXO DO HOMEM CAPAZ

2.1 Entre autonomia e vulnerabilidade.....	38
2.2. As capacidades humanas.....	57
2.3 O sofrimento.....	79

3. AS FRAGILIDADES NA CLÍNICA

3.1. O sentido da justiça.....	90
3.2. O juízo médico	124

Conclusão.....	138
----------------	-----

Referências bibliográficas.....	140
---------------------------------	-----

INTRODUÇÃO

Esta investigação tem o intuito de examinar o pensamento de Paul Ricoeur a respeito da bioética clínica e avaliar qual é a sua contribuição ao debate bioético contemporâneo que, em geral, oscila notadamente entre uma abordagem liberal centrada na noção de autonomia do sujeito e uma abordagem da ética do cuidado que privilegia o conceito de vulnerabilidade. Em contraste com tais abordagens, Ricoeur propõe uma imagem da condição humana na qual os conceitos de vulnerabilidade e autonomia não se excluem, mas complementam-se de modo paradoxal e se elucidam mediante uma análise antropológica que deve ater-se ao esclarecimento das capacidades humanas. Nossa hipótese de trabalho parte da premissa segundo a qual o reconhecimento, da parte de Ricoeur, de que este paradoxo da condição humana inscreve-se igualmente na prática clínica, impele o filósofo francês a assumir uma posição original, a meio caminho entre a ética liberal e a ética do cuidado.

Sendo assim, vale observar que este trabalho não se propõe a uma investigação exaustiva da obra de Ricoeur, mas pretende circunscrever um campo preciso de suas reflexões e estimar a dimensão da contribuição de um filósofo que não foi um autor especializado, um bioeticista, mas apresentou algumas reflexões pontuais denominadas por ele próprio de “exercícios” que dizem respeito a uma prática profissional específica, porém, alicerçada em fundamentos éticos e antropológicos. De todo modo, a delimitação deste campo de investigação significa explorar um enfoque bastante específico de sua obra que, por outro viés, permite-nos entrever alguns aspectos da ética e

da antropologia de Ricoeur que não são tão evidentes em suas principais obras.

É preciso ainda esclarecer que a bioética consiste em um campo específico de ética aplicada e, nesse sentido, faz-se necessário estabelecer a diferença deste campo tanto em relação à ética normativa quanto em relação à metaética. Na verdade, a reflexão de Ricoeur procura articular as três esferas, evidenciando seus pontos de contato, mas igualmente discriminando o que é próprio a cada uma delas. A ética aplicada diz respeito a uma prática particular que faz parte de um campo específico de atividade.¹ No caso desta investigação, a bioética clínica constitui esse campo, sobre o qual se pretende, seguindo os passos de Ricoeur, pensar a relação assimétrica entre médico e paciente no interior da clínica médica, relação cujo ponto de partida reside no sofrimento humano.

Assim, é preciso assinalar que a contribuição proporcionada por Ricoeur concerne, sobretudo, ao ambiente terapêutico e clínico, à relação entre médico e paciente, que constitui um setor específico da bioética e que deve se diferenciar dos outros setores da bioética como o que envolve o uso de seres humanos ou animais em pesquisas científicas ou o setor que trata da distribuição de recursos e riscos em geral implicados em políticas públicas de saúde.² Isso não quer dizer que a clínica esteja isolada dos outros setores; ao

¹ Sobre a distinção entre metaética, ética normativa e ética aplicada, conf. Canto-Sperber, M.; Ogien, R. Que devo fazer? A filosofia moral. São Leopoldo/RS: Unisinos, 2004, p. 17-26. Para uma apresentação mais detalhada e mesmo em perspectiva histórica conf. Griffin, James. MÉTA-ÉTHIQUE: méta-éthique et éthique normative. In: Canto-Sperber, Monique (org.) Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. 4° ed. Paris: PUF, vol. 2, p. 1246-52. Igualmente conf. Parizeau, Marie-Hélène. ÉTHIQUE APPLIQUÉE: Les rapports entre la philosophie morale et l'éthique appliquée. In: Canto-Sperber, Monique (org.) Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. 4° ed. Paris: PUF, vol. 1, p. 694-701.

² Conf. Durand, G. Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2° ed., 2007, p. 118-126.

contrário, há uma série de interferências entre eles e estas são mesmo tematizadas pelo filósofo francês como veremos mais adiante.

As obras de Ricoeur contempladas por esta pesquisa situam-se nos últimos quinze anos de sua produção intelectual (1990-2005). O núcleo de obras analisadas constitui-se de *Soi-même comme un autre* (1990) e *Parcours de la reconnaissance* (2000), além das coletâneas *Lectures 1* (1991) e *Le juste 1* (1995) e *Le juste 2* (2001) assim como o texto *La souffrance n'est pas la douleur* publicado isoladamente. Quando eventualmente fazemos referência a obras anteriores a este período, isso ocorre na medida em que a recuperação destes textos nos auxilia a esclarecer o período que recebe nosso enfoque. Com efeito, nossa intenção não é identificar deslocamentos ou rupturas ao longo do pensamento de Ricoeur, mas circunscrevemos este período específico que é o mais fecundo para a sua reflexão ética.

No primeiro capítulo, apresentamos inicialmente as questões éticas suscitadas pela prática médica e de que modo a filosofia de Paul Ricoeur procura abordá-las e se insere no debate bioético. Ato contínuo, traçamos um esboço desse debate, desde sua emergência até sua configuração atual em que a abordagem liberal e do cuidado situam-se em posições antagônicas.

Em seguida, no segundo capítulo, exploramos a hipótese do paradoxo da condição humana, sustentada por Ricoeur, que a identifica a meio caminho entre a autonomia e a vulnerabilidade. Além disso, analisamos o papel central da noção de capacidade como o ponto de referência para se pensar o paradoxo humano, ou seja, a autonomia do sujeito está ligada ao desenvolvimento de suas capacidades, ao passo que sua vulnerabilidade vincula-se à redução dessas mesmas capacidades. Esta hipótese de Ricoeur é

fundamental para nosso trabalho: toda eventual incapacidade somente pode ser pensada na forma de um *déficit* de capacidade e é a partir desta perspectiva que analisamos o fenômeno do sofrimento humano no cruzamento.

Finalmente, no terceiro capítulo, detemo-nos sobre as fragilidades que se inscrevem nas relações éticas no interior da clínica. Para tal análise, passamos pela “pequena ética” de Ricoeur que procura realizar um exercício de aproximação entre as perspectivas deontológica e teleológica, do qual deriva a identificação de três níveis: o reflexivo, o normativo e o aplicado. Estas dimensões da ação ético-moral servem de orientação para a análise que Ricoeur faz do juízo médico, análise que realça as vulnerabilidades inscritas em diversos momentos da relação entre médico e paciente.

1. AS CONTROVÉRSIAS DA BIOÉTICA

1.1 O filósofo e a bioética

A obra de Paul Ricoeur é marcada por atravessar diversos momentos, enfrentar os mais diferentes temas e igualmente por ter travado diálogo com diversas outras disciplinas — antropologia, linguística, psicanálise, história. Enfim, uma obra plural que, embora coerente em seu trajeto, dificilmente pode ser reduzida a um único fio condutor ao longo de seu desenvolvimento. De todo modo, há várias empresas nesse sentido que nos apresentam interpretações diferentes da obra de Ricoeur e cada uma delas assenta-se sobre uma noção “chave” para a sua compreensão. O sujeito, a hermenêutica, o agir, a imaginação, são algumas das principais candidatas oriundas de leituras rigorosas e iluminadoras a respeito do pensador francês. No entanto, após sua leitura, é plausível que, diante deste “conflito de interpretações”, seja levantada como razoável a hipótese de que se trata de perspectivas de uma obra tão diversificada e inesgotável, ainda suscetível de receber novas leituras e interpretações.

Dentre as noções mais caras a Ricoeur, destacamos aquela de “homem capaz” que marca seu pensamento, sobretudo a partir dos anos noventa, mas que já conhecia alguns preâmbulos em momentos anteriores que de algum modo antecipavam este conceito. Já nos anos cinquenta este tema circundava as reflexões sociológicas e políticas do jovem filósofo que procurava, ao

espírito da época, engajar-se e entender seu papel de intelectual e cidadão.³ No entanto, o tema do homem e suas capacidades irrompe com maior vigor com a publicação de *Soi-même comme un autre* (1990) e ganha novos desenvolvimentos em vários outros textos, especialmente em *Parcours de la reconnaissance* (2000). O conceito de “homem capaz” adquire uma posição central na fase madura da obra de Ricoeur, noção maior de sua antropologia filosófica e que terá efeitos fundamentais sobre suas reflexões a respeito da ação humana, da ética, do direito e da política.

Não obstante, uma análise da bioética clínica impõe um exame do sofrimento humano, o que nos conduz a abordar as incapacidades ou o caráter vulnerável do homem. Então, como fazer tal abordagem na antropologia erigida por Ricoeur? E quais são as consequências de uma antropologia do homem vulnerável no tocante à ética e à noção de justiça que a acompanha? Este aspecto passivo da natureza humana aparece com mais nitidez nos textos de Ricoeur sobre o tema da bioética, intervenções pontuais que vão abordar o sofrimento e a incerteza do juízo médico no âmbito da clínica. Na verdade, a delimitação deste campo torna possível uma compreensão desse aspecto passivo da natureza humana de uma maneira que não encontramos em nenhuma outra obra do filósofo francês.

Vale notar que, para Ricoeur, intervir neste domínio não consiste somente em apresentar uma contribuição a um domínio de ética aplicada, mas consiste, sobretudo, em uma intervenção ética e política de grande relevância. Nos anos oitenta, há um significativo crescimento das interrogações concernentes ao domínio da ética e das éticas aplicadas. Em 1983, é criado na

³ Os textos que compõem essa primeira fase são *Le socius et le prochain*, *Le travail e/ou la parole*, e *Le paradoxe politique*. Conf. Ricoeur, P. *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1955.

França o *Comitê Nacional de Ética para as ciências da vida e da saúde*⁴ cujo objetivo consiste em emitir pareceres sobre casos embaraçosos do ponto de vista ético advindos notadamente do desenvolvimento das pesquisas no âmbito da biologia, da medicina e da saúde em geral. Os casos concretos tornam-se cada vez mais complexos e difíceis de receberem uma “solução ética”. Questões suscitadas no âmbito da preservação ambiental, da reprodução humana e da genética reconfiguram drasticamente a relação do homem com o espaço em que vive assim como a relação do homem consigo mesmo.

A necessidade de novas interpretações e de novas intervenções éticas a estes novos desafios é entendida por Ricoeur como uma ocasião para que se pratique o exercício da mediania, da medida adequada para cada caso em sua singularidade, fazendo referência ao juízo sapiencial aristotélico. É preciso entender que o conflito de interpretações, suscitado diante dos casos difíceis, não é somente o resultado das novas intervenções tecnocientíficas sobre a vida humana, mas que tal conflito advém igualmente do contexto democrático no qual estamos inseridos e que pressupõe a pluralidade de concepções morais. Por essa razão, Ricoeur identifica aí a oportunidade de reavivar a democracia em seu *locus* privilegiado – a esfera pública – que deve responder aos novos desafios éticos e concomitantemente englobar as diversas perspectivas que se apresentem na arena política. Tomar uma posição ética e política inspirada pela sabedoria prática: eis a intervenção na cidade que é vislumbrada pelo filósofo Ricoeur.⁵ Porém, como efetivar esta intervenção? Como realizar uma aproximação das questões éticas relativas à saúde e à vida

⁴ Sobre a criação do Comitê e as inquietações suscitadas pelo seu aparecimento, conf. Durand, Guy; Perrotin, Catherine. *Contribution à la réflexion bioéthique: dialogue France-Québec*. Québec: Éditions Fides, p. 14-5, 1991.

⁵ Dosse, François. *Paul Ricoeur: um philosophe dans son siècle*. Paris: Armand Colin, p. 176-7, 2012.

humana, campo que sofreu drásticas transformações notadamente na segunda metade do século XX?

O processo de secularização da modernidade transformou a atividade do cuidar em trabalho. Os saberes advindos da relação entre o médico e o paciente transformaram-se significativamente e tornaram-se cada vez mais mediados pela técnica, mas mantendo ainda por fim a cura e o cuidado de pessoas que se encontram vulneráveis em razão de uma doença ou alguma limitação física, provisória ou permanente. Com efeito, há um quadro relacional de espaço-tempo bastante específico que se construiu culturalmente e instituiu as condições e meios de sua legitimidade, ou seja, todo um dispositivo tecnocientífico aliado a saberes teóricos e práticos, juntamente com valores, mobilizados em conjunto a fim de replicar ao mal, à doença, ao sofrimento, enfim, à morte.⁶

Esta dimensão relacional do cuidado exige que sejam estabelecidos seus limites, suas fronteiras. O trabalho exercido para o cuidado é investido por uma burocratização crescente, além de que os dispositivos técnicos e administrativos de toda ordem transformam as relações no espaço-tempo do cuidado, tornando-as cada vez mais impessoais e exigem igualmente a competência do corpo funcional. A relação terapêutica, que pede uma relação de confiança e cuidado, entrecruza-se com a exigência de uma competência cujo fim último da relação é o sucesso terapêutico e não somente ou principalmente uma relação humanizada.⁷ Esse contraste ganha importância se lembramos da crescente presença de uma racionalidade técnica e instrumental

⁶ Pierron, Jean-Philippe. *Vulnerabilité: pour une philosophie du soin*, p. 17-8, 2010.

⁷ Idem, p. 20.

que acaba por causar ruídos de comunicação nas relações humanas do ambiente terapêutico:

Aliás, a distância entre a exigência do sucesso na exaltação terapêutica e a exigência intercompreensiva de uma queixa que quer ser ouvida nos explica por que o doente, além de ser um paciente, reivindica hoje ser um sujeito de direito e que o cuidador exige que seja reconhecida sua vida privada, sua personalidade e seus temores? Ao lado do direito – o direito de ser cuidado – e da deontologia – fazer bem os cuidados – a ética do cuidado articula a preocupação de fazer bem e a exigência de fazer o bem. Ela procura reconhecer uma identidade pessoal vulnerável pela doença, promovendo uma identidade cuidadora de alto nível.⁸

Além disso, antes de cuidar de um paciente, enquanto aquele que ocupa uma posição no interior de uma instituição (*socius*), cuida-se de um outro, de um rosto vulnerável (próximo), que contingencialmente é confiado ao cargo de alguém.⁹ A ação técnica e competente concorre com a ação ética e cuidadosa. O imperativo de veracidade do médico perante o paciente ilustra bem o limiar e a diferença entre uma resposta de caráter exclusivamente técnico a uma questão – dizer a verdade factual sem preocupação com os efeitos sobre o paciente – em contraposição a uma resposta cuidadosa em relação ao modo como o paciente, no seio de sua narrativa pessoal, será afetado pela “verdade” informada pelo médico.¹⁰

Sendo assim, a noção de vulnerabilidade, presença incontornável na análise da bioética clínica, estende-se igualmente ao debate moral e político contemporâneo, presença que se explica pelo questionamento que se acentua

⁸ Idem, p. 21

⁹ A distinção entre o outro como próximo e como *socius* será esclarecida mais adiante no primeiro capítulo deste trabalho. A título de esclarecimento, conf. “Le socius et le prochain” in *Histoire et vérité*, Paris, Ed. du Seuil, 1967, p. 113-127.

¹⁰ Pierron, Jean-Philippe. *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*, op. cit., p. 22.

progressivamente contra as concepções clássicas da modernidade, em geral, alinhadas com a vertente liberal, a qual tem a autonomia como noção central. Orientar a reflexão pela noção da vulnerabilidade nos permite indagar sobre o valor do homem, quais seriam os atributos que o tornam merecedor de respeito e que não se reduz à consagrada noção de autonomia.¹¹ Com efeito, a emergência desta nova categoria moral acarreta inevitavelmente um impacto crítico nas diversas teorias morais contemporâneas¹²

Já afirmamos que Ricoeur segue o rastro dessa reflexão, jogando luz sobre o aspecto passivo do sujeito moral, sobre a dimensão vulnerável da condição humana. No entanto, encontramos na filosofia ricoeuriana uma representação do sujeito como um ser capaz de se reconhecer como o autor de suas próprias ações, ou seja, como ser capaz de ações e decisões autônomas. Instala-se, desse modo, no interior de sua reflexão, uma tensão na relação paradoxal entre autonomia e vulnerabilidade no seio de sua antropologia filosófica: o sujeito é capaz de agir e sofrer (*“un agent agissant et souffrant”*), isto é, ele carrega atributos que o pendem tanto para a autonomia como para a vulnerabilidade. Porém, é na dimensão da bioética clínica, da ética aplicada ou setorial orientada a partir do fenômeno do sofrimento humano, que a dimensão vulnerável da pessoa humana revela-se com maior clareza, já que a relação médico-paciente, por exemplo, apresenta o desafio de se pensar uma relação ética que é essencialmente assimétrica, visto que, de um lado, há o médico que detém o conhecimento e assim, um tipo de poder, ao

¹¹ Maillard, Nathalie. La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale? Genève, Labor et fides, p. 13, 2011.

¹² Idem, ibidem: “Para que serve a ideia de vulnerabilidade nas teorias morais? Como e por que esta noção se constrói em oposição ou em uma relação crítica com a ideia de autonomia? E qual concepção de nós mesmos e de nossas relações com os outros a vulnerabilidade acaba por abalar?”

passo que de outro há o paciente, aquele que sofre e solicita ao médico o alívio de seu sofrimento.¹³ Com efeito, é no seio da clínica que a tensão entre autonomia e vulnerabilidade parece ganhar seus contornos mais visíveis.

Se é verdade que “Ricoeur permanece prioritariamente um filósofo da atividade que coloca o acento, do ponto de vista moral, sobre o reconhecimento do outro no império de suas capacidades e notadamente de sua autonomia”¹⁴, é preciso não esquecer, em contrapartida, que sua fenomenologia do sujeito capaz não pode prescindir da noção de vulnerabilidade como traço essencial deste mesmo sujeito. Portanto, ela exigirá uma revisão da representação de sujeito que fazemos, mas igualmente da teoria da justiça que ela vincula e que fundamenta as relações éticas humanas. O destronamento da autonomia em Ricoeur coloca em xeque o predomínio das teorias liberais da justiça, porém sem necessariamente passar por uma crítica radical da razão e do próprio sujeito e sem tampouco apresentar-se como uma crítica da modernidade. Trata-se, portanto, mediante uma reflexão a respeito do paradoxo da condição humana, de revisar a antropologia moderna apoiada em geral nas capacidades racionais do sujeito e, por conseguinte, de refletir sobre as consequências que esta nova imagem do homem acarreta para as reflexões e práticas do âmbito ético e, mais precisamente, do âmbito da bioética clínica segundo a perspectiva de Ricoeur, tanto do ponto de vista das relações intersubjetivas quanto das relações institucionais.

É preciso ainda acrescentar que o objetivo do filósofo francês não consiste em elaborar uma ética normativa a fim de sinalizar como as pessoas deveriam agir. O propósito de Ricoeur é intervir politicamente ao proporcionar

¹³ Ricoeur, Paul. Les trois niveaux du jugement medical in *Le juste* 2, Paris: Éditions Esprit, p. 229, 2001

¹⁴ Maillard, Nathalie. *Vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale?*, op. cit., p. 13.

esclarecimentos a respeito do debate sobre dilemas pungentes de nossa época. Esta posição pode suscitar uma interpretação negativa segundo a qual “a articulação que ele propõe entre autonomia e vulnerabilidade é interessante, mas não acarreta grandes consequências para o âmbito moral.”¹⁵ Em parte, acreditamos que é possível relativizar esta afirmação ao se evidenciar o papel capital que desempenha a noção de vulnerabilidade no exercício reflexivo operado por Ricoeur sobre o domínio da bioética e mais do que isso, partimos da hipótese segundo a qual a iluminação da noção de vulnerabilidade, em contraponto constante à noção de autonomia, tornaria possível primeiramente entender o fenômeno clínico de maneira alternativa à interpretação majoritária de vertente liberal e, além disso, seria possível entender a ética e mesmo a filosofia de Ricoeur sob um outro prisma de modo que a noção de vulnerabilidade, articulada à noção de autonomia, compondo graus distintos de manifestação do paradoxo humano, revelam-se bastante fecundas e justificam assim a análise da obra ricoeuriana, tanto do ponto de vista ético quanto do ponto de vista político. Desse modo, entendemos que é preciso resistir à tentação de colar uma etiqueta à reflexão bioética de Ricoeur e é por essa razão que sustentamos que a tarefa da bioética, segundo o filósofo francês, consiste antes em identificar disjunções que demandam aproximações, contudo estas devem ser operadas sem precipitações: a tarefa filosófica que Ricoeur assume o conduz a se situar, no debate da bioética clínica, a meio caminho entre uma ética liberal e uma ética do cuidado. No entanto, para que possamos compreender e avaliar esta posição, temos de apresentar, ainda que

¹⁵ Idem, p. 14.

em linhas gerais, o quadro deste debate no qual se encontram estas duas abordagens antagônicas.

1.2 Bioética liberal *versus* bioética do cuidado

O termo bioética passa a circular nas reflexões éticas desde os anos setenta e surge antes de tudo como uma resposta ao problema do descompasso entre desenvolvimento científico, que se acelerou bruscamente após a Segunda Guerra e o lento desenvolvimento da reflexão ética. Pouco tempo mais tarde, a bioética torna-se o campo de estudo e reflexão sobre o desenvolvimento das ciências biológicas, da biotecnologia e de seu impacto na prática médica. Enquanto novo campo de estudos, em razão de seus temas, a bioética exige uma visão interdisciplinar.¹⁶

Entretanto, não é incorreto afirmar que a bioética possui raízes profundas em nossa história, na medida em que as interrogações a respeito de como devemos agir em relação à doença, ao sofrimento e à morte, acompanham a prática médica desde o seu início. A própria medicina tem na sua origem com Hipócrates, na Grécia antiga, um conjunto de regras éticas que devem orientar a ação médica em relação ao paciente.¹⁷ Sendo assim, o esclarecimento dos novos desafios que a prática médica suscita em nossa época não deve prescindir de uma reinterpretação da ética médica enraizada em nossa tradição.¹⁸

¹⁶ Durand, Guy. Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos, op. cit., p. 19-21.

¹⁷ Hipócrates. Aforismos. São Paulo: Editora Unifesp, 2010. A respeito de questões éticas, conferir especialmente as seções VI e VII, p. 107-41.

¹⁸ Idem, p. 21-2. Neste ponto, Durand segue Ricoeur para quem a reflexão ética deve operar em uma articulação entre tradição e inovação, em que a resposta aos novos desafios encontra apoio no passado, uma articulação que se expressa em uma coerência narrativa: “Por um lado, a tradição não é um depósito morto e imutável, mas um recurso inesgotável cuja riqueza só se revela de acordo com a capacidade de recepção e de reinterpretação das pessoas de hoje. Por outro lado, ninguém cria nada; a liberdade humana ainda é uma liberdade regulada pela retomada do que nos foi transmitido.”

As recentes transformações socioculturais e tecnocientíficas, mais precisamente após a Segunda Guerra, reconfiguraram drasticamente as práticas em relação à vida e à saúde humanas. Com efeito, a emergência da bioética pode entender-se a partir deste quadro de intensa mutação cultural e tecnológica, que podemos identificar em quatro fatores principais:

O primeiro fator está vinculado à explosão do desenvolvimento tecnocientífico que trouxe novos poderes ao homem. Esse enorme incremento do poder humano sobre a natureza suscitou dois tipos de sentimentos relativos à postura que se deveria adotar diante desta nova situação: por um lado, o temor da desmedida e a busca por controle; por outro, o fascínio pelas novidades tecnocientíficas e o desejo de um progresso sem limites. As novas técnicas no campo da medicina tiveram enorme impacto do ponto de vista ético, trazendo novos dilemas, como por exemplo, a técnica da hemodiálise descoberta em 1961 e que trouxe um sério problema em relação aos pacientes que deveriam ter preferência no atendimento, na medida em que um número pequeno de pessoas com insuficiência renal podiam efetivamente receber o tratamento. Assim, surgiram os primeiros comitês de bioética que incluíam pessoas da sociedade civil além dos médicos que começavam, de maneira inédita, a abrir mão de sua autoridade para tomarem decisões relativas à prática médica. Ademais, o desenvolvimento dos transplantes provocou uma alteração da noção de morte, até então definida pela parada completa da respiração e da circulação sanguínea: a partir de 1968, em Harvard, são determinados os primeiros critérios da morte cerebral. Aqui há uma mescla de questões éticas e ontológicas: a questão “o que é uma pessoa morta?” recebe uma nova resposta, sobretudo por uma razão consequencialista: garantir um

número maior de transplantes. E ainda as técnicas de reanimação por respiração artificial, a fecundação in vitro e as novas tecnologias de reprodução em geral, todas essas inovações que surgem a partir dos anos sessenta escandalizam parte da sociedade civil, mas igualmente trazem a promessa de novos tempos e novas possibilidades antes apenas imaginadas nas ficções científicas.¹⁹

O segundo fator concerne à emergência dos direitos individuais, notadamente a partir dos anos sessenta, como consequência de duas declarações — o Código de Nuremberg em 1947 e no ano seguinte a *Declaração dos Direitos Humanos* — que visam proteger o indivíduo, garantindo sua liberdade e sua dignidade. O principal propósito, nesse momento, consistia em proteger as pessoas contra as arbitrariedades do poder político, uma reação aos regimes totalitários. O *Código de Nuremberg*, por exemplo, foi elaborado por médicos americanos a fim de fornecer subsídios para o Tribunal de Nuremberg encarregado de julgar os abusos cometidos pelos médicos nazistas, os quais, aliás, eram considerados os soldados mais importantes do regime. A grande novidade presente no código refere-se à autonomia do paciente, passando a haver a exigência de consentimento daquele que se apresentasse como objeto de pesquisa. Em um momento posterior, este critério vai inserir-se igualmente na prática clínica, redundando na noção de consentimento livre e esclarecido, cada vez mais presente em códigos de ética médica de países democráticos. Em consonância com essa propensão, vale igualmente mencionar o aparecimento do movimento de defesa dos consumidores que engloba os direitos dos pacientes: estes passam a

¹⁹ Idem, Ibidem, p. 28-33.

reivindicar maior autonomia na clínica, recusando assim o paternalismo exercido em geral pela autoridade médica.²⁰

O terceiro fator refere-se à modificação da relação médico-paciente que se caracteriza principalmente pela desumanização dos tratamentos. Esse processo ocorre em razão de alguns fatores, dentre os quais podemos citar o advento do hospital como o lugar onde se deve tratar o doente, o avanço científico e técnico na área médica e o desenvolvimento de numerosas especializações. Há uma importante reconfiguração da relação entre médico e paciente que, durante séculos, foi regulada por alguns princípios mais ou menos permanentes. Em suma, “de familiar e interpessoal, a abordagem dos tratamentos médicos torna-se impessoal e organizacional.”²¹ Esse processo é concomitante à reivindicação de autodeterminação por parte do paciente e à entrada de diversos atores na clínica com o surgimento de grandes hospitais e de um corpo clínico cada vez mais numeroso.²²

O quarto fator diz respeito à escalada do pluralismo moral, marcada por uma crescente insatisfação com as morais vigentes, sobretudo de origem religiosa, e, pois, a necessidade de uma abordagem ética secular. Em pouco tempo, há o aparecimento de diversas comunidades morais que faz com que os temas delicados referentes à saúde e à vida humana recebam interpretações conflituosas. Além disso, as éticas tradicionais revelam-se incapazes de responder aos novos desafios que as transformações na área médica acarretam.

²⁰ Idem, ibidem, p. 34-5.

²¹ Idem, p. 37.

²² Idem, p. 38: “Assim, portanto, a modificação da relação médico-paciente, que implicou uma maior responsabilidade pessoal do doente e uma intervenção de novos atores na tomada de decisões, foi um fator determinante no aparecimento e no desenvolvimento da bioética. Uma vez que as regras habituais da ética médica não mais bastavam, surgiu a necessidade de uma nova reflexão, de novas regras e de uma nova prática.”

Isso posto, é possível entender a razão pela qual as diretrizes éticas da tradição médica, que durante um longo período de tempo sofreram poucas modificações e eram satisfatórias para a orientação da prática clínica, deixaram de ser suficientes para orientar os profissionais da saúde e, assim, regular a relação entre médico e paciente. A necessidade de regulamentação desta nova configuração está na origem da bioética que se desenvolve notadamente nos Estados Unidos com os trabalhos do *Kennedy Institute of ethics*, fundado em 1971, e igualmente com o *Belmont Report* de 1978, ambos responsáveis por uma abordagem bastante particular e pioneira da bioética denominada posteriormente de principialismo. O seu propósito era criar alguns princípios balizares para a solução de dilemas concretos do setor da saúde para os quais era cada vez mais difícil encontrar soluções satisfatórias e assim pretendia orientar os profissionais da saúde que se encontravam muitas vezes em uma situação de embaraço e perplexidade. Assim, quatro princípios foram reconhecidos como princípios que seriam válidos para a orientação bioética, ao menos, em sociedades democráticas: respeito à autonomia, beneficência, não-maleficência e justiça. Estes princípios foram enunciados sem a preocupação de fundamentá-los consistentemente de um ponto de vista filosófico, mas antes com fins pragmáticos:

Ao contrário dos princípios que decorrem habitualmente de um sistema filosófico, os da bioética não se baseiam em nenhuma teoria claramente articulada. Com efeito, não há uma teoria bioética, embora haja uma prática que apele para esses princípios. No contexto pluralista da sociedade liberal americana, tal teoria parece impossível de ser imaginada. É até mesmo em razão da multiplicidade dos sistemas morais que a estratégia consistiu em evitar a discussão sobre uma teoria possível e apelar para alguns princípios de segunda ordem, sobre os quais é mais fácil se entender. Por mais paradoxal que possa parecer, a bioética se sistematizou de modo a evitar o debate sobre questões fundamentais que não poderiam ter

produzido consenso, mas que estão na própria origem do movimento bioético.²³

Desse modo, é evidente o caráter pragmático desta proposta que procurava responder a uma série de problemas práticos de ordem ética, evitando assim maiores problematizações. A obra na qual estes princípios forma apresentados e sistematizados, e que se transformaria no programa da bioética canônica, foi *Principles of Biomedical Ethics*²⁴, de Tom Beauchamp e James Childress. Seu principal objetivo é mostrar o sentido e o alcance dos quatro princípios para a resolução de dilemas ou casos morais difíceis nos diversos setores da prática e pesquisa em saúde.

Da perspectiva metodológica, Beauchamp e Childress filiam-se ao “coerentismo” que significa uma posição intermediária entre o dedutivismo e o indutivismo. Eles se declaram muito próximos da justificação dos princípios de justiça de John Rawls que emprega o conceito de equilíbrio reflexivo. O ponto de partida seriam os juízos ponderados ou convicções morais que recebem alto crédito e confiança. Porém, mesmo os juízos ponderados são suscetíveis de sofrer alguma revisão. Ou seja, começamos com juízos morais iniciais, paradigmáticos, e daí construímos uma teoria mais geral que esteja assentada nos juízos iniciais. Para a elaboração de uma teoria mais geral, é preciso eliminar as incoerências e, para tanto, é preciso testar seus princípios e regras a fim de averiguar se na prática eles não geram resultados incoerentes. Estes, por seu turno, exigem reajustes ou, em alguns casos, o abandono mesmo da

²³ Idem, p. 51.

²⁴ Esta obra foi publicada inicialmente em 1979 e possui outras três versões, a última delas datando de 1994. A tradução brasileira foi realizada a partir da última edição. Conf. Beauchamp, Tom; Childress, James. Princípios de ética biomédica. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

teoria. O equilíbrio reflexivo proposto por Rawls, segundo a leitura de Beauchamp e Childress consiste em um exercício de manutenção da coerência entre juízos, regras, princípios e teoria. Sendo assim,

o pensamento moral é análogo ao processo da ciência no qual as hipóteses são testadas, modificadas ou rejeitadas por meio da experiência e do pensamento experimental. A justificação não é nem puramente dedutivista (conferindo um lugar de destaque às diretrizes de ação gerais) nem puramente indutivista (atribuindo maior importância à experiência e à analogia). Muitas considerações diferentes se apoiam reciprocamente na tentativa de encaixar as crenças morais numa unidade coerente. É assim que testamos, revisamos e depois especificamos as crenças morais. Esta perspectiva é muito diferente do dedutivismo, pois assume que as teorias éticas nunca são suficientemente completas e aplicáveis aos problemas morais; pelo contrário, a própria teoria deve ter sua adequação testada por meio de suas implicações práticas. O equilíbrio reflexivo, porém, protege-nos contra o perigo dos preconceitos e dos juízos morais meramente intuitivos, pois a teoria e a prática têm uma relação de reciprocidade que é mutuamente cerceadora.²⁵

Assim, o fundamento da justificação moral para o principialismo sustentado por Beauchamp e Childress, consiste na ideia de que considerações de diversas ordens devem apoiar-se mutuamente a fim de compor um todo coerente. E os quatro princípios²⁶ são extraídos a partir deste método de justificação, ou seja, “derivam de juízos ponderados no interior da moralidade comum e da tradição médica que forma nosso ponto de partida.”²⁷ Desse modo, os princípios são e devem ser gerais e, portanto, não funcionam como diretrizes que nos

²⁵ Idem, p. 39.

²⁶ Idem, conf. p.56: “Os quatro grupos de princípios são: (1) o respeito pela autonomia (uma norma sobre o respeito pela capacidade de tomar decisões de pessoas autônomas), (2) a não-maleficência (uma norma que previne que se provoquem danos), (3) a beneficência (um grupo de normas para proporcionar benefícios e para ponderar benefícios contra riscos e custos), e (4) a justiça (um grupo de normas para distribuir os benefícios, os riscos e os custos de forma justa). A não-maleficência e a beneficência desempenharam um papel histórico central na ética biomédica, enquanto o respeito pela autonomia e a justiça foram negligenciados na ética médica tradicional, embora tenham ganhado destaque a partir da segunda metade do século XX.

²⁷ Idem, p. 55

informariam como agir em qualquer situação. Ao contrário, os princípios são gerais e deixam um espaço a ser preenchido pelas regras (normas mais específicas) e os próprios juízos morais: “Essa limitação não é um defeito dos princípios; ela é, antes, parte da vida moral na qual se espera que assumamos a responsabilidade pela forma como empregamos os princípios para auxiliar em nossos julgamentos sobre casos particulares.”²⁸

Além disso, nenhum deles terá um valor absoluto ou se sobrepõe a outros princípios, de modo que podem ser classificados como princípios *prima facie*, isto é, à primeira vista todos são igualmente válidos e uma eventual sobreposição de um princípio sobre outro decorre necessariamente de considerações e argumentos que abordam o caso concreto a ser analisado ou julgado que proporciona elementos para que então se possa escolher sobre qual princípio apoiar-se para a decisão de um caso.²⁹

Dos quatro princípios, o que merece mais a nossa atenção, em um primeiro momento, é o princípio do respeito à autonomia do paciente, que é considerado uma novidade em relação à prática médica tradicional para a qual, de algum modo, a observação dos princípios de beneficência e não-maleficência estiveram sempre de alguma maneira mais presentes. Este princípio origina-se a partir de dilemas morais concernentes à experimentação com seres humanos — âmbito da bioética de pesquisa — que, contudo, em pouco tempo é transportado para a bioética clínica ou terapêutica, engendrando uma considerável reconfiguração da relação médico-paciente.

Adotando uma definição bastante geral, “o princípio da autonomia exige que qualquer ato que acarrete consequências para outrem seja subordinado ao

²⁸ Idem, ibidem.

²⁹ Princípios *prima facie* são aqueles que não são absolutos e, pois, não há nenhuma primazia lexical de um princípio sobre o outro.

consentimento da pessoa implicada. Sem este acordo, a ação não seria legítima...”³⁰ O princípio de autonomia opõe-se assim ao paternalismo na relação clínica, ou seja, recusa a tese segundo a qual o médico possui uma maior capacidade para decidir o que é o melhor para o paciente. Sendo assim, respeitar a autonomia do paciente implica informá-lo sobre seu diagnóstico e prognóstico, já que sem uma informação suficiente o paciente não estaria em condições de tomar uma decisão adequada. Em suma, o princípio de respeito à autonomia do paciente é o fundamento da noção de consentimento informado, noção que ocupa cada vez mais espaço em códigos de ética médica.³¹

A autonomia é facilmente reconhecida como algo profundamente enraizado na moralidade comum, embora haja significativas divergências a respeito do seu significado e de quais são os direitos específicos ligados à autonomia do indivíduo. Vale lembrar que no contexto específico da bioética clínica, emprega-se “o conceito de autonomia para examinar a tomada de decisão no cuidado da saúde.”³² O conceito de autonomia nesse caso cinge-se ao governo pessoal do indivíduo que, nesse caso, deveria estar livre de coerções externas exercidas por outras pessoas ou impostas pelas circunstâncias que podem limitar uma escolha intencional. Em geral, as teorias da autonomia consideram seu aspecto negativo (ser independente de influências coercitivas) e igualmente seu aspecto positivo (capacidade de agir intencionalmente e se autodeterminar).

Pensemos na noção de autonomia em sua versão kantiana e na atualização de sua noção correlata — a dignidade da pessoa humana — tal

³⁰ Hanson, Bernard. Le principe d'autonomie in Hottois, G; Missa, Jean-Nöel. Nouvelle encyclopédie de bioéthique. Bruxelles: Éditions de Boeck Université, 2001, p. 72.

³¹ Idem, p. 73.

³² Beauchamp, Tom; Chidress, James. Princípios de ética biomédica, op. cit., p. 137.

como ela aparece na grande maioria dos textos de lei ou declarações que pretendem proteger as pessoas contra eventuais abusos. Do *Código de Nuremberg*, surge o consentimento livre e esclarecido como noção fundamental e esta será mantida e reforçada na *Declaração de Helsinqui* e pelo *Rapport Belmont* (1979). No entanto, qual é seu verdadeiro fundamento? Seria efetivamente a noção de dignidade da pessoa humana? Poderíamos reconhecer algo mais em um ser humano além da sua capacidade de se autodeterminar? É verdade que a distinção operada por Kant entre pessoas (enquanto sujeitos de direito) e coisas impede a mera objetificação ou instrumentalização do paciente, e estabelece o dever de respeitar toda pessoa, incluída a própria pessoa que age, tratando-a como um fim em si mesmo. Este imperativo que condena o suicídio como algo da mesma gravidade do homicídio, que rejeita de maneira absoluta a mentira, que não admite exceções, encontra sérios limites diante dos novos desafios proporcionados pela bioética. É verdade que, de todo modo, a perspectiva dos direitos humanos apresenta-se como o principal contraponto ao utilitarismo que fundamenta as noções de qualidade de vida e que se enraizou sobretudo nas políticas públicas de saúde (afinal, o que pode o Estado senão atender ao maior número de pessoas possível?), assim como apresenta-se como uma forma de resistência às visões mais individualistas que partem do pressuposto lockeano segundo o qual os indivíduos seriam proprietários de si mesmos e, pois, de seu corpo e de sua vida.³³

No entanto, se pensarmos a noção de dignidade do homem aproximando-a da vulnerabilidade da condição humana e da abertura para o

³³ Pelluchon, Corine. *L'autonomie brisée: bioéthique et philosophie*. Paris: PUF, 2009, p. 12-3.

outro ao invés de baseá-la na capacidade de uso da razão de se autodeterminar? Talvez seja razoável pensar que as experiências humanas nas quais o eu deixa de ser autônomo podem ensinar muito mais sobre a existência humana em suas múltiplas dimensões do que o comércio de liberdades. Talvez as experiências de passividade revelem muito mais sobre o que seja uma vida humana do que os discursos filosóficos sobre a personalidade.

Se o sentido do sofrimento, que é de uma só vez passividade e vulnerabilidade, faz-nos compreender a essência de nossa relação com o outro, isso quer dizer que a relação entre o paciente e o doente é o paradigma de nossa responsabilidade pelo outro.³⁴

Como já visto anteriormente, a noção de consentimento esclarecido torna-se um dos pilares da bioética clínica que, porém, suscita a questão do verdadeiro significado da noção de autonomia no contexto da clínica. Afinal de contas, a experiência de estar doente é, em geral, acompanhada de efeitos físicos, psíquicos e mesmo cognitivos que podem comprometer severamente “a capacidade de deliberar, de compreender os tratamentos propostos ou mesmo encarar a situação com um mínimo de objetividade.”³⁵ Nesse sentido, o respeito à autonomia deve ser exercido, mas certamente com certos limites que a condição vulnerável do paciente deve proporcionar. O ponto mais sensível desta questão reside no modo como compreendemos a autonomia, seja como um ponto de partida de acordo com a visão liberal, seja como um objetivo a ser alcançado, mas nem sempre dado desde saída, alternativa que considera a vulnerabilidade da pessoa e suas exigências de cuidado. Do ponto

³⁴ Pelluchon, p. 14.

³⁵ Idem, ibidem.

de vista prático, é preciso determinar as formas mediante as quais um profissional da saúde deve intervir a fim de dispensar os cuidados requeridos pelo paciente sem, no entanto, exercer uma função meramente paternalista.³⁶

Do ponto de vista do principialismo, poderíamos interpretar esse tipo de dilema como um conflito entre o princípio de autonomia e o princípio de beneficência. Porém, aderir a uma ou outra alternativa parece implicar muito mais que isso, pois nos impele a redefinir a dimensão da responsabilidade médica, o significado do respeito ao paciente e mesmo a necessidade de um pacto de confiança a ser estabelecido entre o médico e o paciente. Sendo assim, muito mais do que uma maneira de resolver problemas éticos práticos, “a bioética pode ser um verdadeiro laboratório em que o filósofo elabora os instrumentos conceituais da ética e da política de amanhã”³⁷: as questões éticas que concernem à relação entre médico e paciente possuem pontos de contato com questões políticas, já que a saúde é pública e tem um custo, o que significa que escolher como a saúde será custeada consiste em escolher um modelo de sociedade. Além disso, as noções de saúde e doença não são objetivas, já que elas sofrem transformações ao longo do tempo e, portanto, implicam as noções de saúde, bem-estar, felicidade, que, por sua vez, vão determinar, por exemplo, questões jurídicas, aquilo que deve ser abarcado pela lei, proibido ou protegido e assim por diante.

Ademais, as questões de bioética perturbam os procedimentos de deliberação na medida em que para várias questões não dispomos de uma resposta única, mas somos impelidos a legislar a respeito do aborto ou da utilização de células-tronco embrionárias, embora a questão ontológica do

³⁶ Idem, ibidem, p. 14-5.

³⁷ Idem, ibidem, p. 17.

estatuto do embrião não possa receber uma resposta definitiva. Se é verdade que um traço fundamental das democracias é justamente o pluralismo e a vigência de respeito para com as diferentes concepções do bem, nesse caso, no tocante ao início da vida, isso não nos deve conduzir necessariamente à adoção de uma abordagem procedimental da ética que sinaliza para o respeito formal das regras ou princípios oriundos de uma decisão racional, mas sem se pronunciar sobre uma concepção substancial do bem. Com efeito, a adoção de uma ética minimalista, em nome de uma pretensa tolerância em relação às diversas comunidades morais e, por conseguinte, em defesa de uma neutralidade moral do Estado, revela-se insuficiente para a resolução de vários problemas suscitados pela bioética, além do que esta posição assenta-se em uma premissa bastante questionável, a saber, de que a neutralidade moral é possível a partir de uma distinção entre fatos e valores. É preciso reconhecer que o liberalismo constitui uma visão moral particular orientada por certos valores igualmente particulares. Em suma, há duas questões imbricadas a essa problemática que seriam incontornáveis: se é possível a neutralidade moral do Estado e, ainda que se admita uma resposta positiva, se ela é desejável.³⁸

Com efeito, uma abordagem que privilegia a noção de vulnerabilidade tem a pretensão de apresentar-se como uma alternativa ao modelo de uma ética liberal de tipo procedimental que está centrada na igualdade formal entre os indivíduos e seus direitos. Um tal vocabulário, fundamentado sobre a autonomia do sujeito, falha em não apresentar uma resposta satisfatória à questão sobre qual tipo de sociedade nós aspiramos, como nós gostaríamos de viver e em que medida certas práticas médicas não seriam contrárias a

³⁸ Idem, *ibidem*, p. 18-9. A respeito dos limites do liberalismo procedimental, conf. Igualmente Taylor, C. Propósitos entrelaçados: o debate liberal-comunitário. In: *Argumentos filosóficos*. São Paulo: Edições Loyola, 2000, p. 202 e seg.

certos valores que estimamos essenciais a uma sociedade democrática. Em outros termos, o enfoque excessivo sobre as regras formais de decisão não estaria na origem de uma certa impotência política, não criaria uma esfera pública vazia, cada vez mais ocupada pelo mercado? Por outro lado, a noção de vulnerabilidade é substituta da noção de finitude, sobretudo de sua interpretação religiosa. As questões de bioética são frequentemente abordadas por uma visão religiosa e fundamentada na fé e que devem orientar concepções e decisões sobre questões que se chocam evidentemente com limites em uma discussão pública na medida em que assentam-se na fé de uma comunidade moral particular e que não coincide com os valores morais de outras comunidades. Com efeito, as posições das diversas religiões devem ser levadas em consideração no debate público, já que constituem nosso tecido moral, mas seus valores não podem constituir o fundamento de uma sociedade democrática e pluralista.³⁹

De uma perspectiva mais abrangente, que não se limita ao âmbito da bioética, aquilo que se denomina ética do cuidado tem origem na literatura anglo-americana e está vinculada, ao menos, em um primeiro momento, a autoras feministas. O termo *care* é em muitos casos mantido sem tradução em razão dos múltiplos significados que podem cingir-se a esta noção.⁴⁰

³⁹ Idem, *ibidem*, p. 19-20.

⁴⁰ Esta polissemia conceitual torna-se ainda mais evidente quando pensamos a tradução para a língua francesa que possui vários termos possíveis para dar conta do termo inglês. Conf. Garrau, Marie; Le Goff, Alice. *Care, justice et dépendance: introduction aux theories du care*. Paris: PUF, 2010, p. 5: “O termo *care* designa uma atitude perante outrem que pode ser traduzido em francês pelos termos “*attention*”, “*souci*”, “*solicitude*” ou “*soin*”. Cada uma dessas traduções remete potencialmente a um aspecto do termo *care*: o termo “*attention*” insiste sobre uma maneira de perceber o mundo e os outros; os termos “*souci*” e “*sollicitude*” remetem a uma maneira de estar preocupados com eles; enfim “*soin*” refere-se a uma maneira de se ocupar deles concretamente. O termo *care* oscila entre a disposição — uma atenção ao outro que se desenvolve na consciência de uma responsabilidade a seu respeito, de uma preocupação com seu bem-estar — e a atividade — o conjunto das tarefas individuais e coletivas que visam favorecer este bem-estar.”

As primeiras reflexões das teorias do care foram inauguradas no âmbito da psicologia moral por Carol Gilligan na obra *In a different voice* publicada em 1982 na qual a autora debruça-se sobre o desenvolvimento moral e apresenta-se como contraponto ao trabalho de Lawrence Kohlberg que, seguindo a linha de pesquisa de Piaget, conclui que o estágio mais elevado do desenvolvimento moral é aquele em que o indivíduo é capaz de seguir princípios universais baseado na reciprocidade e na imparcialidade.⁴¹

O objetivo de Gilligan é mostrar como uma dimensão dos relacionamentos humanos é desprezado pelas teorias mais tradicionais do desenvolvimento moral que, fundamentadas nas noções de autonomia e reciprocidade, “mostram-se incapazes de definir positivamente a atitude requerida perante as pessoas consideradas como vulneráveis.”⁴² Trata-se, nesse caso, de relativizar ao menos a centralidade que a noção de autonomia ocupa, por exemplo, nas teorias de Piaget e Kohlberg, para forjar uma outra imagem do sujeito na qual as noções de vulnerabilidade e dependência vão ocupar um lugar importante. Aliás, nessa outra imagem do sujeito, há “uma primeira tese comum aos teóricos do care, segundo a qual *nós somos todos fundamentalmente vulneráveis*.”⁴³ Assim, as teorias do care remontam ao seu modo as tradicionais imagens do homem que o identificam como um ser finito, mas além disso, ressaltam o caráter relacional da existência humana, marcada pela dependência dos outros. Essa é a razão pela qual as figuras privilegiadas da ética do cuidado — a infância, a velhice, a doença, a deficiência — são

⁴¹ Conf. Garrau, Marie (2008), “Care (Éthiques et politiques du)” in V. Bourdeau et R. Merrill (dir.), *DicoPo, Dictionnaire de théorie politique*. <http://www.dicopo.fr/spip.php>

⁴² Garrau, Marie; Le Goff, Alice. *Care, justice et dépendance: introduction aux theories du care*. Paris: PUF, 2010, p. 6.

⁴³ Idem, p. 7.

marcadas pela ideia de fragilidade. Sendo assim, a ética do cuidado procura lançar luz sobre as relações de dependência instauradas onde a autonomia encontra limites temporários ou permanentes.⁴⁴

Com efeito, a tese então sustentada pela ética do cuidado é a de que “a vulnerabilidade, longe de caracterizar um estado transitório que deveria ser ultrapassado no acesso à autonomia ou um estado patológico resultante da impossibilidade de um tal acesso, deve inicialmente ser pensada como uma modalidade irreduzível de nossa relação com o mundo — uma espécie de invariável antropológica”.⁴⁵ A principal consequência desta tese reside na compreensão do estatuto das figuras da fragilidade — a criança, o idoso, o doente — que não deveriam assim ser vistos como em uma condição marginal ou excepcional, mas que devem ser entendidas como modalidades fundamentais da condição humana. Trata-se de se opor a uma série de práticas e representações sociais que procuram mascarar este traço da condição humana e que procuram associar a vulnerabilidade a certos grupos específicos, aqueles que por alguma razão fracassaram no acesso à autonomia. Seria preciso reconfigurar essa representação dicotômica da condição humana, privilegiando o seu aspecto paradoxal. Abre-se, nessa perspectiva, um largo campo de pesquisa que englobaria os âmbitos da ética, da política, do direito e da crítica social e que se articularia em torno da centralidade das noções de vulnerabilidade e dependência, reconhecidas em sua dimensão material e simbólica.⁴⁶

Vale notar que a importância da ética do cuidado não se restringe ao âmbito da bioética, mas lhe é muito significativa na medida em que a bioética

⁴⁴ Idem, *ibidem*.

⁴⁵ Idem, p. 8

⁴⁶ Idem, p. 9-10.

clínica mais especificamente orienta-se a partir da figura da pessoa doente e de seu sofrimento. Ela apresenta assim um contraponto à concepção liberal e exige uma reinterpretação, por exemplo, da noção de dignidade da pessoa humana, noção correlata da noção da autonomia moral.

CAPÍTULO 2 – O PARADOXO DO HOMEM CAPAZ

2.1 Entre autonomia e vulnerabilidade

Retomemos a hipótese de nosso trabalho: a posição de Ricoeur a meio caminho entre as abordagens liberal e do cuidado em bioética clínica seria correlata da manutenção de uma justa distância em relação aos conceitos de autonomia e vulnerabilidade. Do ponto de vista antropológico, isso significa reconhecer o paradoxo da condição humana — a coexistência de autonomia e vulnerabilidade. O desafio diante do paradoxo consiste em resistir à tentação de desfazê-lo o mais rápido possível. A força do pensamento advém, segundo Ricoeur, justamente da tensão criada pelo paradoxo.

No entanto, o tema do paradoxo foi abordado pela primeira vez pelo filósofo francês já no ano de 1957 em um famoso texto intitulado *O paradoxo político*. Este era entendido pelo seu próprio autor como uma intervenção sobre os eventos do mundo, em âmbito político, o que se fazia extremamente necessário por razões conjunturais, sobretudo após a invasão da Hungria pelos tanques soviéticos, evento político que marcou profundamente a maior parte dos intelectuais franceses. A importância deste texto será reconhecida somente nos anos setenta, momento em que o pensamento político já se reconfigurara pela crítica dos regimes totalitários. Seu objetivo principal consistia em apresentar de maneira inteligível as opacidades da época e reafirmar a necessidade da ação política.

Segundo o então jovem filósofo francês, é preciso resistir à tentação de ver no Estado a encarnação da liberdade e da racionalidade, assim como é preciso igualmente rechaçar a propensão a não ver no Estado senão violência e mentira. Uma tal abordagem possui claramente o propósito de evitar a redução do político a outras esferas, sobretudo à economia, como professava em alta voz o marxismo da época. Para Ricoeur, é preciso apreender o político em sua autonomia: pretende-se, com isso, evitar tanto a renúncia a qualquer engajamento político como o engajamento que reconhece o Estado somente como o reflexo das relações sociais de produção.

Com efeito, a versão mais ortodoxa do marxismo rechaça a ideia de autodeterminação da esfera política na medida em que esta seria condicionada por uma infra-estrutura econômica. Ricoeur denuncia a insuficiência da tese marxista para oferecer uma explicação satisfatória do caráter estrutural da dominação política nos regimes comunistas que haviam abolido a propriedade privada. Somente a tese da autonomia da esfera política poderia dar conta da manutenção da alienação política nos regimes comunistas assim como nos regimes mais democráticos. A tese da autonomia do político possui um duplo aspecto e é aí que reside sua dimensão paradoxal, haja vista que, por um lado, há um aspecto racional fundamentado na busca da felicidade e de uma vida boa, que busca uma humanização do homem e uma organização harmoniosa da comunidade humana e, por outro lado, há um aspecto irracional e sombrio, em que a ação política persegue unicamente um fim: a conquista e a manutenção do poder. E assim o mal se insere no âmbito político em virtude de sua autonomia e não porque este mal adviria de outras esferas, como a econômica:

É preciso resisitir à tentação de opor dois estilos de reflexão política, um que majoraria a racionalidade do político, com Aristóteles, Rousseau, Hegel, outro que colocaria o acento na violência e na mentira do poder, segundo a crítica platônica do tirano, a apologia maquiavélica do príncipe e a crítica marxista da alienação política. É preciso manter este paradoxo, que o maior mal adere a uma maior racionalidade, que há uma alienação política porque o político é relativamente autônomo.⁴⁷

Daí o elogio de Ricoeur do liberalismo político, na medida em que a liberdade é o maior valor a ser garantido pela política, pela instituição do direito que consiste, em certa medida, em uma resistência moral: “o problema central da política é a liberdade, seja porque o Estado funda a liberdade por sua racionalidade, seja porque a liberdade limita as paixões do poder por sua resistência.”⁴⁸

O mesmo paradoxo político será formulado em textos posteriores a respeito de categorias análogas. Por exemplo, sua leitura de Hannah Arendt que, ao abordar a questão do poder, realça a dualidade política entre o elo horizontal do viver em conjunto e o elo vertical da dominação. Tal dualidade está na base da distinção entre poder e violência. Na contracorrente do pensamento político majoritário, a filósofa recusa o vínculo entre dominação e poder. Em geral, o poder é entendido como uma relação de força entre aquele que domina e aquele que obedece. Ao refutar esta tese, Arendt procura demonstrar que a dominação possui vínculo muito mais estreito com a violência e aqueles que recusam tal hipótese sofreriam de uma compreensão equivocada do poder político ainda tributária da noção de poder absoluto herdado da época moderna.

⁴⁷ Ricoeur, Paul. O paradoxo político in *Histoire et vérité*. Paris: Éditions du Seuil, 1967, p. 296.

⁴⁸ Idem, p. 321.

Ricoeur adere à concepção de Hannah Arendt segundo a qual a comunidade política seria a expressão do espaço público, espaço da *práxis* política por excelência, em que os cidadãos exercem sua função no uso da linguagem que é a condição de toda troca de opiniões. A partir desta tese, é preciso resistir à tentação de arvorar a crítica social a um estatuto científico e, por conseguinte, alçá-la a uma dimensão superior àquela da *práxis* exercida no espaço público. Para Ricoeur, o traço mais interessante da filosofia política de Hannah Arendt é sua inflexão que não opera no plano vertical — entre comando e obediência — mas opera no plano horizontal da vida comunitária, do viver junto, situando o essencial do político no plano do agir humano. Agir politicamente não se dissocia do estar com os outros. A consumação do político implica a busca de uma vida boa (felicidade) com instituições justas.⁴⁹

Esta tese de Arendt segundo a qual o poder assenta-se na troca de opiniões suscitou uma severa crítica de Habermas para quem a opinião se oporia à noção de verdade. Trata-se de uma crítica epistemológica bastante plausível, entende Ricoeur, sobretudo quando se leva em consideração a tese da filósofa que entende ser a opinião mais fundamental que a verdade no que tange ao poder político.

Com isso, Habermas entende que Hannah Arendt simplesmente reduz a política e o poder político à noção de *práxis* no sentido aristotélico, reservando assim a noção de *techné* ao domínio da força, e se a política se exerce pela força, haveria então uma ruptura entre política e sociedade. Contudo, Habermas questiona a empresa de Hannah Arendt de pensar o presente mediante conceitos forjados pela tradição antiga: como é possível constituir um

⁴⁹ Ricoeur, Paul. Pouvoir et violence in Lectures 1, p. 22-24.

discurso crítico sobre o presente com instrumentos da tradição? A redução da política à *práxis* é denunciada em três aspectos: a) Arendt não leva em consideração os elementos estratégicos da política (retirados do poder e relegados à força); b) ela operaria uma ruptura entre a política e a sociedade/economia; c) não apreende uma violência estrutural das sociedades capitalistas, uma violência (exploração econômica) legitimada no plano jurídico-político. Em suma, a estratégia adotada por Arendt não lhe permitiria pensar de maneira crítica a dominação política tal como ela se configura nas sociedades de capitalismo avançado e a impede de aderir a um projeto emancipatório.⁵⁰

Sendo assim, a teoria crítica de Habermas se orienta tanto em um nível epistemológico — que trata os saberes com pretensão à verdade — e em um nível ético-político — no qual se coloca o problema da legitimidade do poder. Recorrer a categorias aristotélicas para a reflexão sobre esses dois níveis é adotar uma perspectiva que não pode dar conta da realidade efetiva, da dominação política e, pois, não pode possuir uma pretensão emancipatória.⁵¹ Assim, segundo Habermas, cabe ao filósofo não o discurso prático, mas o discurso crítico. Não obstante, a autora de *A condição moderna* teria o mérito, segundo Ricoeur, de ter percebido “o parentesco entre a *lexis* apropriada à *práxis* e o modo retórico da argumentação política ou, para continuar falando grego, mais com a *phronesis* do que com a *épistémé*.”⁵² Na verdade, eles não fazem alusão à mesma coisa, pois Arendt fala da *lexis* da prática política, não tematizado o estatuto epistemológico deste discurso. Como compreender esta lacuna no pensamento de Hannah Arendt? Justamente a desconfiança desta

⁵⁰ Ferry, Habermas crítico de Arendt, FERRY, Jean-Marc. Habermas: crítico de Hannah Arendt. Revista Educação e Filosofia, vol. 17 – nº 33 jan./jun. 2003, p. 27-8

⁵¹ Idem, p. 29-30.

⁵² Ricoeur, Pouvoir et violence in Lectures 1, op. cit., p. 34.

perante a “pretensão científica de uma crítica que entende ser superior à prática”.⁵³

Além disso, Habermas acusa também Hannah Arendt de procurar fundamentar a legitimidade do poder político sobre a tradição. A réplica de Ricoeur em defesa da filósofa é a seguinte: “Não se pode falar em Arendt de uma autoridade da tradição, mas de uma tradição da autoridade.”⁵⁴ Não se trata, no caso, simplesmente de um jogo de palavras. Para o filósofo francês, a distinção entre crítica e prática em Habermas, o que o vincula à questão da verdade, fá-lo negar qualquer fundamento na tradição. Porém, este não é o cerne do problema para Hannah Arendt:

Com efeito, em um pensamento para o qual a prática política e a gestão das opiniões detêm a última palavra, há um problema da tradição da autoridade, ou seja, a busca pelo poder, tão frágil e volátil, de um equivalente, para cada época, da experiência romana da fundação.⁵⁵

O que fundamenta o poder político é o consentimento, porém, o poder político assenta-se na tradição, em uma fundação que lhe é anterior. Segundo Arendt, qualquer regime político, a fim de ser durável, escora sua autoridade em uma fundação anterior. Eis o paradoxo político que se articula entre fundação e inovação do poder político. A noção de autoridade busca dar conta do caráter transitório do poder político, inscrevendo-o no tempo do agir político, conferindo-lhe assim legitimidade. Em razão desta inscrição no tempo, a autoridade manifesta-se mediante seu rastro narrativo, sua história. História é

⁵³ Idem, p. 35.

⁵⁴ Idem, p. 41.

⁵⁵ Idem, p. 41-2.

narração, tempo contado, mediação entre tempo íntimo e tempo cosmológico, mediação entre liberdade (consentimento) e coerção (violência).

Para Ricoeur, em *A condição humana*, Hannah Arendt conduz uma reflexão que trata de uma problemática que é indiretamente política, mas que pertence sobretudo à antropologia filosófica. Trata-se de “uma investigação que visa identificar os traços mais duráveis da condição humana, aqueles que são menos vulneráveis às vicissitudes da época moderna.”⁵⁶ Com efeito, é uma empresa que procura fornecer uma resposta satisfatória ao impasse epistemológico inscrito em *As origens do totalitarismo*.⁵⁷

Qualquer abordagem sobre a ação humana, sobretudo em sua dimensão moral e ética, exige que ela seja pensada a partir de uma categoria moral imprescindível, ao menos, a partir da modernidade, a saber, a noção de autonomia. Ao colocarmos a questão sobre quem seria o sujeito da ação, podemos afirmar que ele é o autor da ação e assim, reconhecemos de algum modo sua autonomia, desde que esta ação não seja o resultado de uma coerção exercida pela natureza ou pela ação de outros homens. E, no entanto, uma investigação mais minuciosa da condição humana conduz-nos a um paradoxo que envolve a autonomia, ou a busca por ela, concomitantemente à percepção do aspecto frágil ou vulnerável do humano. A título de ilustração, tomemos o caso da perspectiva jurídica: “A autonomia é o apanágio do sujeito de direito, mas é a vulnerabilidade que faz com que a autonomia permaneça

⁵⁶ Préface à Condition de l'homme in Lectures 1, op. cit., p. 51.

⁵⁷ Como a hipótese totalitária está justamente vinculada à ausência de estabilidade da natureza humana, a nova investigação deve identificar na *práxis* quais são os elementos que permanecem, inscrevem-se no tempo de modo durável. A análise das categorias de trabalho, obra e ação, é considerada por Ricoeur a espinha dorsal do livro: sua distinção reside essencialmente nos modos diferentes como cada uma destas categorias da *práxis* humana inscreve-se no tempo. Parece haver um ponto de inflexão que busca como pano de fundo da questão política a antropologia filosófica. Para tanto, conf. *Préface à Condition de l'homme moderne* in Lectures 1, p. 43-66.

uma condição e possibilidade que a prática judiciária transforma em tarefa. Porque o homem é, por hipótese, autônomo, ele deve sê-lo.”⁵⁸ Na verdade, um tal paradoxo já foi identificado na história da filosofia, por exemplo, em Kant para quem a autonomia coloca-se no cruzamento entre a liberdade e a lei, ideia fundamental da *Crítica da razão prática* que reaparece em *Que é o “esclarecimento” (Aufklärung)*? Aliás, nesta última, a autonomia consiste notadamente em uma tarefa de sujeitos políticos chamados a escaparem à sua condição de minoridade. Enfim, a autonomia é fundamento e tarefa concomitantemente: eis o paradoxo moral encravado na condição humana.⁵⁹

Sendo assim, toda análise da autonomia parece abranger igualmente e necessariamente a noção de vulnerabilidade, o seu oposto. Há uma similaridade, no caso, entre o paradoxo e aquilo que o próprio Kant denomina de antinomia. Ricoeur faz alusão à terceira antinomia da razão pura para o qual a oposição entre uma tese segundo a qual a causalidade segundo as leis da natureza não é a única da qual derivam os fenômenos do mundo em seu conjunto, o que exige a admissão de uma causalidade pela liberdade para que os fenômenos possam ser explicados. Em outros termos, se não admitirmos um primeiro membro para a cadeia de acontecimentos no mundo, então forçosamente temos de admitir que esta cadeia é infinita, não havendo uma primeira causa eficiente, o que se mostra impossível segundo a razão. Logo, tal hipótese não pode ser admitida e concluímos que há necessariamente uma primeira causa para cada acontecimento ou cadeia de acontecimentos. Por outro lado, a antítese sustenta que tudo o que acontece na natureza decorre de suas leis, não havendo, pois, liberdade e assim qualquer alusão a esta não

⁵⁸ Ricoeur, Paul. *Autonomie et vulnérabilité* il Le juste 2, op. cit., p. 86.

⁵⁹ Conf. Kant, I. Resposta à pergunta: que é “Esclareciemnto” (Aufklärung)? In: *Textos seletos*. Petrópolis: Vozes, 7º ed., 2011, p. 63-71.

passa de uma ilusão. Para que haja uma comprovação da liberdade, é preciso admitir uma primeira causa que necessariamente deve ser incondicionada. No entanto, segundo as leis da natureza, nada pode existir senão em razão de uma causa, logo, não é possível admitir a hipótese de uma primeira causa para os acontecimentos da natureza.⁶⁰

A resolução desta antinomia consiste em identificar que se trata, em última instância, de um falso paradoxo na medida em que é possível identificar que o ser humano pertence a dois domínios distintos, ao mundo sensível e ao mundo inteligível concomitantemente. Contudo, aos olhos de Ricoeur, a noção de antinomia não se confunde com aquela de paradoxo, havendo uma diferença fundamental entre ambas:

O paradoxo tem em comum com a antinomia a mesma situação mental, a saber, duas teses contrárias opõem igual resistência à refutação e, portanto, devem ser aceitas juntas ou recusadas juntas. Mas, enquanto os termos da antinomia pertencem a dois universos diferentes de discurso, os termos do paradoxo se defrontam no mesmo universo de discurso. Assim, na velha antinomia entre liberdade e determinismo, a tese pertence ao universo moral, e a antítese, ao universo físico sob a insígnia do determinismo. Cabe à filosofia aqui apenas separá-las e confinar cada uma em sua ordem. Não é o que ocorre com o paradoxo entre autonomia e fragilidade. Ambas se opõem no mesmo universo mental. O mesmo homem é ambas as coisas de pontos de vista diferentes. Ademais, não contentes em se oporem, os dois termos se compõem entre si: a autonomia é a autonomia de um ser frágil, vulnerável. E a fragilidade não passaria de patologia, caso não fosse a fragilidade de um ser chamado a tornar-se autônomo, porque de certo modo ele o é desde sempre. Eis aí a dificuldade que precisamos enfrentar. É de esperar que semelhante paradoxo [...] não admita solução especulativa, como a antinomia — eis aí mais uma diferença — mas sim uma mediação prática, uma prática combativa, tal como foi o *saupere aude*.⁶¹

⁶⁰ Conf. Kant, I. Crítica da razão pura. 3º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987:

⁶¹ Idem, p. 80-1.

Ricoeur faz uma aproximação com a tarefa política kantiana que, contudo, dirigia-se a um público supostamente esclarecido que se encontra em um estado de menoridade por uma espécie de máxima má de ação, preguiça ou comodidade. Em contrapartida, Ricoeur insiste que “o termo contrário que deve ser colocado diante da autonomia apresenta características de passividade sem comparação fora da esfera humana e [...] sem comparação fora da esfera social e política”.⁶² A radicalização da noção de passividade que se confronta com a atividade do homem autônomo revela um embaraço epistemológico considerável, a saber, que “as figuras de vulnerabilidade ou fragilidade que devemos considerar trazem marcas particulares, próprias de nossa modernidade, que dificultam um discurso filosófico”⁶³, visto que este não deverá tratar somente daquilo que é universal, ou melhor, fundamental (aquilo que possui características de longa duração). Em suma, há uma dificuldade epistemológica a ser suplantada que pode ser expressa nos seguintes termos: como elaborar um discurso filosófico que seja capaz de abranger o fundamental e o histórico? Esta é a questão de cunho epistemológico que se coloca no pano de fundo da consideração sobre o paradoxo entre autonomia e vulnerabilidade inscrito na condição humana.

À questão epistemológica corresponde uma outra questão do ponto de vista antropológico: “Que espécie de ser é o homem, para que ele possa estar ligado à problemática da autonomia?”⁶⁴ Ricoeur sustenta a tese da possibilidade do homem capaz de fazer face às diversas formas de coerção e determinismo. Entretanto, a pessoa humana pode definir-se exclusivamente pelas suas capacidades? Não haveria aí uma recusa de enxergar suas

⁶² Idem, p. 81.

⁶³ Idem, ibidem.

⁶⁴ Idem, p. 82.

incapacidades, seu lado sombrio? Ricoeur afirma que o homem não deve confundir-se com as capacidades que lhe faltam, visto que, em geral, esta deriva de observações empíricas pontuais. A identidade de uma pessoa não pode confundir-se com a identidade de uma coisa. Uma coisa define-se pela função de certas propriedades, ao passo que uma pessoa define-se pelo exercício de certas capacidades, de modo que a questão a ser formulada não é “O que?”, mas “Quem?”. Para responder à questão “Quem?”, é preciso antes responder às questões relativas às suas capacidades: Quem fala? Quem age? Quem narra? Quem é o responsável por suas ações? Mesmo quando nos referimos a aspectos vulneráveis de uma pessoa, estes devem ser entendidos como uma redução ou limitação de suas capacidades. Sendo assim, todo juízo relativo a uma incapacidade presume a noção de capacidade. O homem não é assim falível (ou doente), mas antes capaz, inclusive de fazer o mal. O homem é capaz de fazer o mal, de sofrer, de errar em seu juízo e na sua ação.

Com efeito, Ricoeur reforça que uma pessoa atesta suas capacidades — e incapacidades como veremos mais tarde — atestação que se configura como uma forma de crença, mas que não deve ser avaliada entre a opinião e a verdade. Ricoeur alude antes a uma convicção prática, a uma confiança em sua própria capacidade, que somente pode ser confirmada pelo seu exercício — em linguagem aristotélica, uma potência que se atualiza — ou por aprovação conferida por outrem. Sua noção antagônica então não é a dúvida, já que não se trata de um regime de verdade, não se trata de algo suscetível de ser demonstrado ou provado. O oposto da atestação é a desconfiança ou a suspeita que somente pode superar-se mediante o apelo à própria confiança, mediante o apelo à autonomia e à responsabilidade. Para fazer face às

suspeitas desfechadas contra a permanência de si – expressas notadamente no plano da cultura pela psicanálise, pelo estruturalismo e pelo perspectivismo nietzschiano — a atestação é a garantia de permanecer si mesmo em circunstâncias diversas, diante das contingências do mundo e das vicissitudes das paixões.

Há traços comuns entre a atestação e o testemunho, visto que ambos pertencem à modalidade do provável e da convicção moral. O acento não é colocado sobre o conhecer, mas sobre o agir em unidade com o sofrer: “a garantia de ser um si-mesmo que age e sofre”⁶⁵. É esta ambivalência que devemos considerar a partir da hipótese do paradoxo da condição humana que se encontra entre a autonomia e a vulnerabilidade. A atestação é a maneira de se reconhecer capaz de iniciar certas ações e sofrer certas paixões.

Se a base da autonomia pode ser descrita sob o signo da potência, a vulnerabilidade será descrita sob o signo da impotência ou de uma potência menor, reduzida. Consideremos, a título de ilustração, a primeira de nossas capacidades de intervenção no mundo, como sujeitos falantes: o poder-dizer. Trata-se de um poder jamais totalmente transparente — o que para Ricoeur a psicanálise mostra de modo convincente — e nesse sentido não é muito significativo afirmar que todo ser humano é vulnerável em razão de sua condição. Não obstante, há uma vulnerabilidade mais notória camuflada por sobreposições ideológicas que, segundo Ricoeur, consiste na

desigualdade fundamental dos homens quanto ao domínio da palavra, desigualdade que é menos um dado da natureza do que um efeito perverso da cultura, quando a impotência para dizer resulta da exclusão efetiva da esfera da linguagem; nesse aspecto, uma das primeiríssimas modalidades da igualdade de oportunidades refere-se à igualdade no plano do poder falar, do

⁶⁵ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, p. 35.

poder dizer, explicar, argumentar, debater. Aí as figuras históricas da fragilidade são mais significativas que as formas básicas e fundamentais, atinentes à finitude geral e comum, em virtude da qual ninguém tem o domínio do verbo.⁶⁶

Vale destacar que Ricoeur coloca o acento não tanto sobre o caráter frágil da existência humana em geral, mas das fragilidades contingentes, como ilustrado por ele, no caso da capacidade de dizer, do uso da linguagem, que está muito mais ligado às condições nas quais uma pessoa se encontra e em que medida estas condições lhe proporcionam a ocasião de desenvolver tal capacidade. Esta observação esclarece por que a questão pertence antes ao regime da prática e da política do que ao regime da verdade.

Ademais, há uma relação indissociável entre afirmação de si e capacidade na medida em que a confiança que se deposita em sua própria capacidade faz parte desta mesma capacidade. O homem capaz é aquele que, antes de tudo, acredita que é capaz. O mesmo vale para as figuras da incapacidade: “acreditar-se incapaz de falar já é ser um inválido da linguagem”⁶⁷

Desse modo, as figuras da capacidade e incapacidade remetem ao tema da atestação de si entendida como a afirmação que designa a garantia de poder ser si-mesmo em diferentes circunstâncias. Em última instância, a pergunta que se coloca nesse caso é “Quem sou eu?”, questão que se vincula ao incontornável tema do cogito. Segundo o próprio Ricoeur, sua obra inscreve-se em uma tradição filosófica que pode ser caracterizada como reflexiva, isto é, uma linha de pensamento que tem origem na filosofia do cogito cartesiano e que é continuada por Kant, chegando até a fenomenologia de

⁶⁶ Ricoeur, Paul. *Autonomie e vulnérabilité*, op. cit., p. 84.

⁶⁷ Idem, *ibidem*.

Husserl. A questão da identidade pessoal ou de como cada um é capaz de reconhecer a si próprio e fazer referência a si próprio é central para o filósofo francês. Este presta contas com a tradição reflexiva da filosofia do sujeito da qual reconhece fazer parte, mas a qual concomitantemente quer ultrapassar.⁶⁸

Ricoeur insiste em vários momentos que a consciência humana configura-se invariavelmente sob o signo da fragilidade e do conflito.⁶⁹ Toda a empresa crítica ensejada por Ricoeur ao cogito deve ser lida, sobretudo, na perspectiva segundo a qual uma posição reflexiva mediatizada deve sobrepor-se a qualquer pretensão de apreensão imediata do cogito, isto é, o pressuposto maior é aquele que indica a impossibilidade de uma representação transparente do si a si mesmo, sinalizando para um *cogito* cindido (*brisé*). No entanto, “essa quebra é, simultaneamente, a apreensão de uma unidade muito maior, mesmo que nunca totalizável pelo sujeito: a unidade que se estabelece, em cada ação, em cada obra, entre o sujeito e o mundo.”⁷⁰

Sendo assim, a pretensão crítica à versão cartesiana do cogito alveja três características fundamentais: sua autoposição, autofundação e sua evidência intuitiva. Estas três pretensões do cogito cartesiano — traços de um “sujeito exaltado” — impedem a compreensão da relação do sujeito com o seu corpo próprio, com os outros homens e com os elementos da cultura. Em contrapartida, esta crítica não deve conduzir à ideia igualmente equivocada

⁶⁸ Conf. Gagnebin, J. M. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, p. 164-5: “Desde o início, portanto, Ricoeur se situa numa posição de combate às versões mais exacerbadas do idealismo, em particular à pretensão de autossuficiência da consciência de si, para ressaltar os *limites* dessa tentativa. Limites entendidos, seguindo a empresa crítica de Kant, como as demarcações intransponíveis da racionalidade e da linguagem humanas, sob pena de cair nas aporias ou, pior, na *hybris* (des-medida) de um pensamento que se auto-institui em absoluto; mas limites também no sentido de uma *fronteira* que aponta, por sua própria existência, para um outro país, para uma outra *região* que não seja o território da consciência autorreflexiva.”

⁶⁹ Teixeira, Joaquim de Sousa. Ipseidade e alteridade. Lisboa: Imprensa Nacional: Casa da moeda, 2004, p. 41.

⁷⁰ Gagnebin, Jeanne-Marie. Lembrar escrever esquecer, op. cit., p. 165.

segundo a qual o sujeito seria uma ilusão a ser abandonada: esta é a tese do “sujeito humilhado”, incapaz de conhecer a si-próprio e, pois, incapaz de ser ele próprio mediante a reflexão e a apropriação de si mesmo, tão bem caracterizado por Nietzsche e seus seguidores na contemporaneidade.⁷¹ Sendo assim, é preciso encontrar, segundo Ricoeur, uma justa distância entre o “sujeito exaltado” e o “sujeito humilhado”, é preciso “mostrar no anti-cogito de Nietzsche não o inverso do cogito cartesiano, mas a destruição da questão mesma à qual o cogito pretensamente deveria dar uma resposta absoluta.”⁷² Daí o projeto de ultrapassar a querela do sujeito, o que significa que o sujeito seria privado de uma intuição capaz de lhe proporcionar um acesso direto ao seu próprio ser, este acesso tendo necessariamente de ser mediado pelos elementos objetivados da linguagem e da cultura, os quais demandam um trabalho de interpretação. Este exercício obriga que se enfrente as hermenêuticas da suspeita (perspectivismo nietzschiano, estruturalismo linguístico, psicanálise) para um retorno pela via mediata à filosofia do sujeito, mas não mais ao “eu penso”, mas a uma hermenêutica do si, que busca integrar o si ao outro e ao que lhe é diferente.⁷³

A assim denominada “querela do cogito” desenrola-se em um cenário que opõe de um lado aqueles que entendem que o sujeito, enquanto um *eu*, é um sujeito que não se reduz a nenhuma objetivação, enquanto seus opositores

⁷¹ Gagnebin, J.M. Lembrar escrever esquecer, p. 178: “[...] um pensamento que chacoalha a gloriola do sujeito e lhe lembra, simultaneamente, sua inscrição na história e sua finitude, só pode ser bem-vindo; ele recorda à filosofia uma luta antiga, que não se tornou vã depois de Nietzsche e da morte de Deus: a luta contra os ídolos, em particular contra aqueles que o próprio pensamento tende a erigir para si mesmo em substituição aos deuses mortos.”

⁷² Ricoeur, Soi-même comme un autre, op. cit., p. 25.

⁷³ Conf. Teixeira, Joaquim de Sousa. Ipseidade e alteridade, op. cit., p. 42-3: “O sujeito não se constitui por autofundação solipsista nem se dispersa na pura fenomenalidade do múltiplo e do deveniente; a sua ipseidade constitui-se por integrações de alteridade e, ao limite, como alteridade. Esta filosofia hermenêutica da ipseidade continua, pois, segundo o seu gênio particular, a clássica filosofia da subjetividade.”

referem-se a processos sem sujeito ou no máximo a processos de subjetivação, completamente objetiváveis e denunciadores de toda pretensão de autoposição do cogito. Apesar da oposição, ambas partilham a mesma premissa: “somente pode haver um verdadeiro sujeito na primeira pessoa.”⁷⁴ Segundo Ricoeur, ambas as posições colocam barreiras à inteligibilidade da ação humana, já que para os defensores do cogito a participação do sujeito na vida social é, em última instância, facultativa (solipsismo). Em contrapartida, aqueles que nutrem a suspeita em relação ao cogito igualmente equivocam-se, pois concebem as ações sem a necessária participação do sujeito (processos de subjetivação).⁷⁵ Sendo assim, a querela do cogito não consiste em uma questão apenas retórica, mas trata-se antes de uma questão prática.

Com efeito, um dos maiores méritos da filosofia de Ricoeur reside na confrontação da filosofia do cogito com as grandes problemáticas de nossa época. Estas problemáticas são múltiplas, ligadas a várias disciplinas e abordagens, mas esta multiplicidade pode tornar-se inteligível mediante aquilo que pode operar uma síntese desta variação: a linguagem. Assim, o primado da linguagem é um traço fundamental de seu pensamento, mas que carrega com ela uma outra polaridade não menos importante: aquele que enuncia, aquele que fala. Sendo assim, o primado da linguagem não se dissocia de uma antropologia filosófica, esta não entendida como uma espécie de filosofia primeira e sistemática, mas como exercício de constituição de uma inteligibilidade a partir da multiplicidade e fragmentação que preceitua uma mediação operada pelas diversas ciências humanas e métodos filosóficos, o que sinaliza, finalmente, para a tarefa de um exercício hermenêutico de

⁷⁴ Descombes, Vincent. *Le pouvoir d'être soi-même*. In *Critique*, op. cit., p. 10

⁷⁵ Idem, *ibidem*.

interpretação de regiões concretas, como no caso da bioética clínica, objeto principal de nossa investigação.⁷⁶

O estudo da identidade pessoal passa na tradição moderna ocidental por aquele modo de reflexão assentado na primeira pessoa do singular. O cogito cartesiano é seu emblema e ponto de partida incontornável. Paul Ricoeur igualmente entende não poder começar de outro ponto, mas ele possui outros horizontes e para alcançá-los, ele propõe uma alteração gramatical com profundas consequências filosóficas.

Sua primeira intenção: ao estabelecer uma distinção entre o eu e o si, Ricoeur pretende “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como ele se exprime na primeira pessoa do singular.”⁷⁷ A entrada em cena do si explica-se pelo seu liame com o pronome –se que “designa então o reflexivo de todos os pronomes pessoais e mesmo de pronomes impessoais”⁷⁸, o que nos possibilita entrever, por esta abordagem ainda estritamente gramatical, que esse novo sujeito parece mais amplo e aberto, não reduzido a um eu solipsista de tipo cartesiano.

Uma segunda intenção presente em *Soi-même comme un autre* diz respeito ao emprego do termo “mesmo” que faz alusão a dois significados principais da noção de identidade, equivalentes aos termos latinos *idem* e *ipse*. Ricoeur salienta os inúmeros equívocos decorrentes de um uso indiscriminado do termo “mesmo”, visto que enquanto *idem* ele remete à ideia segundo a qual

⁷⁶ Conf. Teixeira, Joaquim de Sousa. Ipseidade e alteridade, op. cit., p. 44: “Haverá então um ‘policentrismo hermenêutico’ neste incessante confronto interpretativo entre a filosofia da ipseidade, da história, do estruturalismo, da linguagem, das teorias da ação? Pela necessidade de remontar aos fundamentos, o horizonte último é a *unidade* da verdade; esta unidade, porém, é mais ideia reguladora que privilégio de um sistema filosófico. De um modo geral, portanto, a filosofia hermenêutica de Ricoeur tende para a pluralidade das filosofias exercidas em concreto, *sem cair contudo na irracionalidade* — o que não acontece sem compromissos.”

⁷⁷ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 11.

⁷⁸ Idem, *ibidem*.

algo permanece sem nenhum tipo de alteração, ao passo que enquanto *ipse* o termo refere-se àquilo que permanece no tempo, mas “a identidade no sentido *ipse* não implica nenhuma asserção concernindo a um pretenso núcleo não mutável da personalidade”⁷⁹ cuja atestação será demonstrada mais tarde mediante uma análise fenomenológica da promessa:

Essa ipseidade, ao contrário da mesmidade típica da identidade biológica e de caráter do indivíduo, consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca sua chancela sobre uma história de vida confrontada à alteração das circunstâncias e às vicissitudes do coração. É uma identidade mantida apesar de..., a despeito de..., de tudo o que inclinaria a trair sua palavra⁸⁰

A terceira intenção de *Soi-même comme un autre* consiste em investigar a dialética entre o si e o outro, na medida em que a questão da alteridade, que não apresenta algo de relevante ao confrontar-se com a mesmidade, ganha uma nova coloração quando confrontada com a noção de ipseidade, já que, nesse caso, a alteridade mostra-se indissociável da ipseidade, isto é, “a ipseidade do si-mesmo implica a alteridade em grau tão íntimo que uma não pode ser pensada sem a outra”⁸¹ Daí o significado forte do título que pretende transmitir a ideia segundo a qual o si-mesmo não deve ser considerado analogamente a um outro, mas ele deve ser considerado enquanto um outro.⁸²

Entretanto, este outro não é somente aquele da segunda pessoa, o tu, mas o outro é também o da terceira pessoa, o cada um situado no plano das instituições. Trata-se de um movimento inverso àquele operado pelo próprio Ricoeur nos anos cinquenta, em que ele constata a ausência de uma

⁷⁹ Idem, p. 13.

⁸⁰ Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Gallimard, 2004, p. 141.

⁸¹ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 14.

⁸² Idem, *ibidem*.

sociologia do próximo, de uma sociologia da segunda pessoa. Colocar a questão sobre o próximo remete à fronteira entre as relações humanas e à teologia da caridade: o próximo não pertence a uma categoria de população objetivável (povo, raça, lugar), o outro é antes uma atitude, um comportamento, uma ação, uma *práxis*.

Como prevalece na sociedade moderna a tendência de se considerar as relações humanas sob o signo das mediações sociais, institucionais (*socius* separado do próximo), Ricoeur entende que é preciso pensar o próximo e o *socius* como duas faces da mesma moeda. A reflexão de Ricoeur sobre o próximo reaviva de algum modo o domínio do *socius*, permite que se redescubra a dimensão da pessoa escondida e mascarada pelas relações institucionalizadas, tecnocráticas. E por outro lado, a consideração das instituições significa um alargamento significativo da noção de alteridade.

O tema da alteridade, por seu turno, cinge-se à questão de manter-se a si-mesmo a despeito das mudanças externas e internas. A figura por excelência da atestação de si é a promessa, pois como poderíamos manter a nossa palavra sem que houvesse um outro contando com esta manutenção? Assim, Ricoeur entende que a alteridade constitui ontologicamente a identidade ipse na qual há uma unidade entre a atestação de si e a injunção do outro. O tema da atestação liga-se à questão da afirmação originária, de um cogito que se expressa antes por um “eu posso”.⁸³ Desse modo, a questão “quem sou eu?” somente pode ser respondida satisfatoriamente se conseguimos responder a uma outra pergunta: “o que eu posso?” Uma análise antropológica exige uma análise das capacidades humanas fundamentais.

⁸³ Conf. Ricoeur, P. Négativité et affirmation originarie in Histoire et vérité. Op. cit., p. 400-5.

2.2 As capacidades humanas

Em *O percurso do reconhecimento*, Ricoeur elabora uma importante análise fenomenológica sobre o homem capaz. Tal análise possui estreito vínculo com o estudo a respeito do reconhecimento de si-mesmo que implica, por um lado, um reconhecimento da responsabilidade moral do homem (traço já presente, segundo Ricoeur, desde a cultura grega) em sobreposição à herança tipicamente moderna: a consciência de si-mesmo:

Se há um ponto em que o pensamento dos modernos marca um avanço sobre aquele dos gregos no que concerne ao reconhecimento de si, não é, sobretudo, no plano da temática, do reconhecimento da responsabilidade, mas no plano da consciência reflexiva de si-mesmo implicada neste reconhecimento.⁸⁴

Trata-se, antes de tudo, de acompanhar o deslocamento do acento na ação e nas virtudes mediante a *phronêsis* grega para o próprio agente da ação, o que nos permite entrever na teoria da ação grega “um esboço de filosofia reflexiva”. A fim de explorar as possibilidades de uma filosofia de tipo reflexivo, Ricoeur é incisivo em dizer que esta abordagem o vincula a Descartes e à tradição moderna reflexiva. Se é verdade que Descartes foi o principal responsável pelo reconhecimento do si no âmbito do conhecimento, Kant é o principal responsável por elucidar o reconhecimento de si no âmbito da razão prática, na filosofia moral e no direito. Tal inflexão é essencial para a reflexão filosófica, mas segundo Ricoeur ainda faltaria uma teoria da ação, já que na noção de

⁸⁴ Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 149.

autonomia elaborada por Kant, todo o acento é posto sobre a lei moral e permaneceria insuficientemente explorado o si correlato desta lei.⁸⁵

Contudo, como explicar a ausência da ipseidade na autonomia moral em Kant? O imperativo categórico consiste em um teste de universalização, ou seja, ele apresenta as condições para que uma máxima possa tornar-se uma lei moral universal.⁸⁶ Porém, qual é o ponto de origem das máximas? Segundo Ricoeur, é esta a questão que não teria sido suficientemente examinada por Kant e que exige uma teoria da ação. E esta, por seu turno, nos conduz a uma problemática ainda mais sensível: como dar prosseguimento à análise aristotélica da ação (enquanto desejo razoável ou ação sensata) no quadro da filosofia reflexiva inaugurada por Descartes e levada à razão prática por Kant? Segundo as palavras de Ricoeur: “é por uma reflexão sobre as capacidades que juntas desenham o retrato do homem capaz que tento responder a esse desafio.”⁸⁷ Com efeito, a proposta em questão sinaliza para uma empresa neoaristotélica, mas que é igualmente pós-kantiana e mesmo pós-hegeliana, já que o reconhecimento de si está situado no pano de fundo do reconhecimento mútuo para o qual Hegel é imprescindível enquanto momento de ultrapassamento da moralidade kantiana, mas que, por seu turno, deve ser ultrapassado na medida em que a noção de totalidade deve ceder lugar à noção de singularidade.

A resposta forjada por Ricoeur a esse desafio de combinar uma teoria da ação de inspiração aristotélica com a filosofia reflexiva recebe sua primeira resposta numa reformulação do cogito – “Eu posso” – espinha dorsal da

⁸⁵ Idem, p. 151.

⁸⁶ Conf. Kant, I. Fundamentação da metafísica dos costumes. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarolla, 2009, p. 215.

⁸⁷ Idem, ibidem.

análise reflexiva que atribui a mais larga amplitude à ideia de ação tematizada inicialmente pelos gregos. Na expressão “eu posso”, há uma atestação de si e de suas capacidades: a atestação é a resposta que assegura o poder de permanecer si-mesmo a despeito da mutabilidade das circunstâncias.⁸⁸ Embora ela não apresente a mesma certeza do caráter fundacional do cogito cartesiano, a atestação de si é uma crença ou confiança em si-mesmo e em suas capacidades. Há no pano de fundo do cogito um “eu acredito que eu posso”. O testemunho de si não carrega uma certeza diante uma dúvida, mas consiste antes em uma prova contra qualquer gênero de suspeita. Para refutar a suspeita, é preciso reforçar a atestação. Há, desse modo, uma relação indissociável entre a atestação e reconhecimento de si na forma testemunhal (identidade *ipse*) que, no entanto, não se confunde com o reconhecimento de si como identificação (identidade *idem*). A análise das capacidades atestadas e reconhecidas proporciona uma amplitude e variedade das formas ligadas à ideia de ação dos gregos: “a caracterização da ação pelas capacidades cuja efetuação elas constituem e o desvio da reflexão pelo viés objetual das experiências consideradas”⁸⁹ (via mediata) sinaliza o reconhecimento de si ou demanda de ser reconhecido, isto é, o reconhecimento mútuo como pano de fundo do reconhecimento de si. Enfim, a atestação abandona o campo epistemológico da empresa fundacional em busca de uma certeza de tipo cartesiano e enraíza-se no campo da probabilidade da consciência moral, no campo do agir moral.

Justificada a escolha pela abordagem das capacidades humanas em um estreito vínculo com a dimensão do agir e igualmente que a noção de agir seria

⁸⁸ Ricoeur, Paul. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 351.

⁸⁹ Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 155.

a mais adequada ao nível da antropologia filosófica a respeito das capacidades humanas, passemos à análise destas capacidades fundamentais discriminadas por Ricoeur: a) poder dizer, b) poder fazer; c) poder narrar, d) poder imputar-se a si-mesmo as suas ações.

a) Poder dizer. É preciso, antes de tudo, justificar por que a primeira das capacidades a ser analisada é o dizer e não o fazer diretamente. Ricoeur nos explica que, desde Austin e Searle, sabemos que falar é também em muitos casos fazer coisas com palavras.

Ademais, segundo uma abordagem analítica, os enunciados (constativos/ performativos) remetem à questão: quem é o enunciador? Quem fala? Na expressão “Eu digo que”, afirma Ricoeur, “o eu não figura como um termo lexical do sistema da língua, mas como uma expressão autorreferencial mediante a qual designa aquele mesmo que, ao falar, emprega o pronome pessoal na primeira pessoa do singular”.⁹⁰

Por fim, há um terceiro traço a ser destacado, a saber, que teoria dos atos do discurso completa-se ao agregar aos atos ilocutórios os interlocutórios: “a autodesignação do sujeito falante produz-se em situações de interlocução em que a reflexividade compõe-se com a alteridade: a palavra pronunciada por um é a palavra endereçada a outro”⁹¹

b) Poder fazer. O sentido estrito do fazer “designa a capacidade de fazer ocorrer eventos no meio ambiente físico e social do sujeito *agissant*”⁹². Diante de um evento, a questão *Por quê?* pode receber duas respostas: causa ou motivo. No artigo *Intention* de 1957, Elisabeth Anscombe sustenta a tese segundo a qual haveria uma irreducibilidade da linguagem empregada para

⁹⁰ Idem, p. 158.

⁹¹ Idem, *ibidem*.

⁹² Idem, p. 159

descrever os eventos ligados aos fenômenos da natureza e aqueles vinculados às ações humanas. Ou seja, para os fenômenos da natureza, aplicamos o termo causa, ao passo que para as ações humanas aplicamos o termo motivo.⁹³

Na perspectiva de Donald Davidson, a análise objetiva reduz motivo à causa, explicitando o problema da atribuição da ação ao agente (*ascription*) – no vocabulário da pragmática do discurso, visa à capacidade do agente em se designar como aquele que faz ou fez ocorrer um evento no mundo. Aristóteles já reconhecia que há coisas que dependem de nossas ações e outras que advêm de causas naturais, mas que, de todo modo, somente podemos deliberar sobre aquilo que depende de nossas ações. Kant, na terceira antinomia da razão pura, confronta a causa supostamente livre e a causalidade física no plano cosmológico: o que nos faz pensar é a capacidade de começar de si mesmo uma série de fenômenos que vão se desenrolar independentemente segundo leis da natureza.⁹⁴ Resta, assim, o problema do cruzamento das ações de uns sobre outros: “como delimitar a parte de cada um na ação? É preciso então se remeter ao reconhecimento do sujeito que age (*agissant*), tomando para si a iniciativa na qual se efetua a potência de agir de que ele se sente capaz.”⁹⁵

c) Poder contar e se contar. Trata-se de investigar a problemática da identidade pessoal ligada ao contar. A capacidade de (se) contar pressupõe uma identidade narrativa. A tese intuitiva da qual parte Ricoeur é que a intriga rege a gênese mútua entre o desenvolvimento de um caráter e aquele de uma história contada: “O leitor de intrigas e de narrativas exercita-se em refigurar

⁹³ Ricoeur, Expliquer et comprendre in , p. 188.

⁹⁴ Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 162.

⁹⁵ Idem, p. 163.

suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem intrigas engendradas pela imaginação no plano da ficção.”⁹⁶ E, portanto, “aprender a se contar, é também aprender a se contar de outro modo.”⁹⁷

A expressão “de outro modo” coloca o problema da identidade narrativa que concerne essencialmente à dimensão temporal do si e à própria ação do si e dos outros que compõem a narrativa. O enunciador ou agente moral tem uma história que é a sua própria história: “É nesta medida que a identidade pessoal, considerada na duração, pode ser definida como identidade narrativa, no cruzamento da coerência conferida pela intriga e da discordância suscitada pelas peripécias da ação contada (narrada).”⁹⁸

O conceito de identidade narrativa é elaborado a fim de dar conta da relação entre a identidade imutável do *idem*, isto é, a identidade numérica de algo tida como a mesma na diversidade de suas manifestações e a identidade mutável do *ipse*. A identidade narrativa articula uma relação dialética entre identidade *idem* e *ipse*. Decerto que a identidade *ipse* coloca a problemática de sua identificação que, para ser resolvida, acaba por remeter à identidade ética do personagem, ou seja, à sua capacidade de assumir na sua conta a responsabilidade pelos seus atos. Seu emblema é a capacidade de fazer uma promessa, entendida por Ricoeur como o limiar e a distinção última entre a identidade *ipse* e *idem*.

⁹⁶ Idem, p. 165.

⁹⁷ Idem, *ibidem*.

⁹⁸ Idem, p. 166.

Nesse ponto, Ricoeur toma como referência Alasdair MacIntyre⁹⁹, mais precisamente a ideia de uma “unidade narrativa de uma vida”, à ideia da coerência da narrativa como condição para que seja possível a visada de uma boa vida: “Como, com efeito, um sujeito de ação poderia dar a sua própria vida uma qualificação ética, se esta vida não pudesse ser reunida na forma de uma narrativa?”¹⁰⁰ A promessa consiste na manutenção do si a despeito das circunstâncias que sempre podem colocar em risco a identidade *idem*. Porém, há uma outra dialética que sinaliza para uma dupla vertente da identidade, a saber, a sua dimensão privada e a sua dimensão pública. Uma história de vida mescla-se necessariamente à dos outros e, com efeito, esse entrecruzamento das histórias poderia ser tomado como uma experiência primordial. Ricoeur atribui o mesmo peso tanto à dialética entre *idem* e *ipse* e a dialética entre o si e o outro, entre a identidade individual e a identidade coletiva. A fragilidade da identidade narrativa evidencia-se no confronto com outrem e abre-se a brecha para a manipulação das identidades pelas mediações simbólicas de ação, o que pode conduzir à tentação identitária, entendida, no caso, como uma redução da identidade *ipse* à identidade *idem*.

d) Imputabilidade. A questão “Quem é capaz de imputação?” sinaliza o reconhecimento da responsabilidade como a capacidade mais elevada do agir

⁹⁹ Conf. MacIntyre, A. Depois da virtude: um estudo em teoria moral. Bauru/SP: EDUSC, 2001, cap. 15: As virtudes, a unidade da vida humana e o conceito de tradição, p. 343-378. Destaque para o seguinte excerto: “Em que consiste a unidade de uma vida individual? A resposta é que sua unidade é a unidade de uma narrativa expressa numa única vida. Perguntar: ‘o que é bom para mim?’ é perguntar como devo viver essa unidade e levá-la a cabo. Perguntar: ‘O que é o bem para o homem?’ é perguntar o que todas as respostas à pergunta anterior devem ter em comum. Mas agora é importante enfatizar que é a formulação sistemática dessas duas perguntas e a tentativa de respondê-las tanto em atos quanto em palavras que proporcionam unidade à vida moral. A unidade de uma vida humana é a unidade de uma busca narrativa. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso em uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada.

¹⁰⁰ Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 168.

humano e aquele que é propriamente do âmbito moral. Embora, nesse caso, haja uma afinidade temática com os gregos do ponto de vista da ação, Ricoeur esclarece que

o conceito mesmo de imputação não podia ser articulado senão em uma cultura que, por um lado, tivesse levado a explicação causal dos fenômenos naturais tão longe quanto possível até o coração das ciências humanas e, por outro lado, tivesse elaborado uma doutrina moral e jurídica em que a responsabilidade é enquadrada por códigos elaborados, colocado delitos e penas sobre as bandejas da balança da justiça.¹⁰¹

A ideia de ser capaz consiste essencialmente em colocar em sua própria conta os seus atos e seus efeitos, cabendo “à fenomenologia do homem capaz isolar a capacidade que encontra expressão mais acabada na imputabilidade.”¹⁰²

Aqui a *ascription* diferencia-se da imputabilidade, pois esta agrega a capacidade de estender na sua conta as consequências de seus atos, sobretudo quando estes causam algum dano a outrem, no caso, uma vítima de meu ato. E a imputabilidade vincula-se ao sujeito de direito, já que este tem a capacidade de se designar a si-mesmo como o sujeito capaz de produzir ações e consequências. A metáfora da conta empregada por Ricoeur consiste em inscrever a ação em uma conta assim como a ideia de contabilidade moral de méritos e descrédito (crédito e débito), que pode resultar em balanço positivo ou negativo. Com a atribuição da juridicidade à metáfora, reencontramos a *ascription* sob o signo da moral e do direito: trata-se de atribuir a alguém como a seu verdadeiro autor uma ação condenável, repreensível: “A versão juridicizada da imputabilidade acaba por dissimular sob os traços da retribuição

¹⁰¹ Idem, p. 171.

¹⁰² Idem, *ibidem*.

o enigma da atribuição ao agente moral no plano cosmológico desta causalidade incondicionada denominada espontaneidade da ação”.¹⁰³

A tarefa consiste assim em analisar a questão dissimulada da autodesignação vinculada à ideia de imputabilidade enquanto aptidão à imputação. A passagem da noção de imputabilidade à recente noção de responsabilidade limita ou altera a ideia de falta pelas ideias de risco, seguro, prevenção. “A ideia de responsabilidade subtrai àquela de imputabilidade a sua redução puramente jurídica. Sua principal virtude é colocar o acento sobre a alteridade implicada no dano.”¹⁰⁴ Por exemplo, a teoria da pena de Kant possui uma visão retributiva que consiste em fazer sofrer o culpado em razão de seu erro. Com isso, ela oculta o sofrimento primeiro da vítima.

A responsabilidade evidencia o outro da imputabilidade. A vítima como centro traz consequência importante à inclusão da noção de prejuízo, notadamente aquele atrelado às ações mediadas pela técnica ou as ações sociais que permitem pensar as consequências e seus eventuais prejuízos para além do espaço e tempo contemporâneos do agente. Com efeito, para Ricoeur, o princípio responsabilidade elaborado por Hans Jonas corresponde a uma remoralização da noção de imputabilidade. Somos considerados responsáveis por outro homem, não somente aquele que está diante de mim, mas por qualquer outro que possa sofrer os prejuízos resultantes de minhas ações, seja em conjunto com as ações de outros, seja mediadas e potencializadas pela técnica:

Em virtude deste deslocamento de acento, a ideia do outro vulnerável tende a substituir aquela do dano cometido na posição de objeto de responsabilidade. Esta transferência

¹⁰³ Idem, p. 174.

¹⁰⁴ Idem, p. 175.

torna-se mais evidente pela ideia adjacente de que alguém é colocado sob meu encargo. É de um outro, do qual estou encarregado, que sou responsável. Esse alargamento faz do vulnerável e do frágil, enquanto entidade colocada aos cuidados do agente, o objeto último de sua responsabilidade.¹⁰⁵

Porém, há os problemas da extensão ao outro vulnerável, sobretudo no que concerne ao alcance da responsabilidade perante a vulnerabilidade futura do homem e de seu meio-ambiente. Há uma correlação entre o incremento de nossos poderes e a extensão de nossas capacidades de causar prejuízo e, pois, estende-se nossa responsabilidade pelos danos. A resolução consiste em um papel moderador da noção de imputabilidade, no caso, entendida a partir da ideia de individualização da pena advinda do direito penal. Uma responsabilidade ilimitada poderia transformar-se em indiferença e poderia destruir a própria responsabilidade, pois se somos responsáveis por tudo, no fim das contas não somos responsáveis por nada, em resposta crítica à tese de Hans Jonas que teria inflacionado a noção de responsabilidade¹⁰⁶:

Entre a fuga diante da responsabilidade e de suas consequências e a inflação de uma responsabilidade infinita, é preciso encontrar uma justa medida e não deixar o princípio responsabilidade derivar longe do conceito inicial de imputabilidade e de sua obrigação de reparar ou de sofrer a pena, nos limites de uma relação de proximidade local e temporal entre as circunstâncias da ação e seus eventuais efeitos prejudiciais.¹⁰⁷

¹⁰⁵ Idem, idem, p. 176.

¹⁰⁶ Conf. Jonas, H. O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2006, p. 63-4: “Quando, pois, a natureza nova do nosso agir exige uma nova ética de responsabilidade de longo alcance, proporcional à amplitude do nosso poder, ela então também exige, em nome daquela responsabilidade, uma nova espécie de humildade — uma humildade não como a do passado, em decorrência da pequenez, mas em decorrência da excessiva grandeza do nosso poder, pois há um excesso do nosso poder de fazer sobre o nosso poder de prever e sobre o nosso poder de conceder valor e julgar. Em vista do potencial quase escatológico dos nossos processos técnicos, o próprio desconhecimento das consequências últimas é motivo para uma contenção responsável — a melhor alternativa, à falta da própria sabedoria.”

¹⁰⁷ Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 177.

De acordo com Paul Ricoeur, o coroamento das capacidades humanas e, pois, da problemática do reconhecimento de si é atingido nas figuras da memória e da promessa. Ambas podem ser entendidas sob o signo da oposição, mas igualmente da complementaridade. A memória nos vincula ao passado, ao passo que a promessa nos vincula ao futuro e é em sua conjunção no tempo presente que se coloca o problema de sua efetivação que desperta o maior interesse do ponto de vista de uma análise das capacidades humanas.¹⁰⁸ A questão fundamental consiste em entender a capacidade humana de se lembrar e fazer uma promessa no momento presente de sua atualização.

Além disso, a memória e a promessa vinculam-se diferentemente em uma dialética entre a mesmidade e a ipseidade, ou seja, a memória estaria muito mais inclinada para a mesmidade, embora não de maneira absoluta, ao passo que a promessa remete notadamente à ipseidade, a promessa sendo, pois, o próprio paradigma da ipseidade,

Finalmente, é preciso ainda destacar que ambas as capacidades sofrem a ameaça de seu negativo, isto é, do esquecimento e da traição. Para Ricoeur, o aspecto negativo de ambas é essencial para que se compreenda o seu sentido, já que se lembrar implica necessariamente não esquecer e prometer consiste essencialmente em não trair. Parece evidenciar-se aqui uma diferença em relação às outras capacidades humanas já apresentadas na medida em que o aspecto negativo destas não foi considerado com o mesmo peso, na mesma proporção:

Tínhamo-nos autorizado a tratar os diversos modos do poder fazer, da aptidão em poder dizer e poder fazer, da aptidão em

¹⁰⁸ Idem, p. 179.

contar até a imputabilidade, sem dar um peso igual aos não-poderes que lhes correspondem, o que seria inteiramente criticável se levássemos em conta a dimensão psicológica, sociológica e sobretudo pedagógica do exercício efetivo de suas capacidades. Não se pode permitir um tal impasse com a memória e com a promessa; seu contrário faz parte de seu sentido: lembrar-se, é não esquecer, manter sua promessa, é não trair.¹⁰⁹

Para o propósito de nosso trabalho, deixaremos de lado a memória e nos debruçaremos sobre a questão da fenomenologia da promessa. A dimensão temporal do reconhecimento de si funda-se em uma história de vida e engajamentos com o futuro de longa duração. Nesse ponto, Ricoeur retoma Agostinho quando este identifica três tipos de presente: a memória como presente do passado; a expectativa como presente do futuro; e a atenção como presente do presente que, sob o signo do agir, é substituída por Ricoeur pela ideia de iniciativa.

O vínculo entre a promessa e a identidade *ipse* impõe igualmente um vínculo entre a fenomenologia da promessa e identidade narrativa e, de algum modo, a fragilidade desta, já que o sentido da promessa somente pode ser apreendido pelo seu negativo: “O poder de não manter sua palavra faz parte integrante do poder prometer e convida a uma reflexão de segundo grau sobre os limites internos da atestação da ipseidade, logo, do reconhecimento de si.”¹¹⁰

Ademais, a fenomenologia da promessa exige a inclusão do outro na medida em que ao prometer, endereça-se algo a alguém, o que marca igualmente os limites da perspectiva do reconhecimento de si para a compreensão do fenômeno da promessa. Em outros termos, a relação de

¹⁰⁹ Idem, p. 180.

¹¹⁰ Idem, p. 204.

alteridade na promessa seria tão essencial que marcaria a transição para o reconhecimento mútuo, sempre posto como um pano de fundo do reconhecimento de si.¹¹¹ Entretanto, o que interessa a Ricoeur na análise fenomenológica da promessa é a relação entre a capacidade de prometer e seu exercício efetivo. Nesse caso, é possível falar em poder prometer. Na promessa, concentram-se todos os poderes anteriormente recapitulados, mas sua efetivação o coloca para além:

Poder prometer pressupõe poder dizer, poder agir sobre o mundo, poder contar e formar a ideia de uma unidade narrativa de vida e enfim poder imputar a si-próprio a origem de seus atos. Porém, é sobre o ato pelo qual o si engaja-se efetivamente que se concentra a fenomenologia da promessa.¹¹²

A fenomenologia da promessa pode ser desmembrada em dois momentos: inicialmente a dimensão linguística do ato de prometer e posteriormente o caráter moral da promessa. Na análise de sua dimensão linguística, Ricoeur lembra mais uma vez que desde Austin e Searle, todo dizer é um fazer (atos de fala), e que, portanto, os atos ilocucionários, tais como declarações, pedidos, promessas, agradecimentos, apresentam-se de tal modo que significado e uso são inseparáveis. Além disso, a promessa é um tipo de ato performativo facilmente identificável pelo verbo usado. Quando se diz “eu prometo”, o locutor engaja-se em uma ação futura: “Prometer é estar efetivamente engajado em fazer o que a proposição enuncia.”¹¹³ Trata-se de um tipo de engajamento a fazer ou dar algo de bom para outrem. A promessa é sempre dirigida a um

¹¹¹ Idem, ibidem, p. 205.

¹¹² Idem, ibidem.

¹¹³ Idem, ibidem, p. 206.

outro e não pode endereçar qualquer coisa, mas endereça necessariamente algo benéfico: “a promessa não tem somente um destinatário, mas um beneficiário.”¹¹⁴

O teor moral da promessa é suscitado pela própria ideia de força, de poder, o que suscita uma questão fundamental: aquele que enuncia uma promessa tira de onde a força para engajar-se no futuro com a palavra enunciada no presente? O que permite ao enunciador o vínculo entre presente e futuro? Segundo as palavras de Ricoeur: “De uma promessa mais fundamental, aquela de manter a palavra em qualquer circunstância, pode-se falar aqui de promessa antes da promessa”¹¹⁵ Assim, o engajamento da promessa conduz à questão da ipseidade, pois ela

consiste em uma vontade de constância, de manutenção de si, que coloca seu selo sobre uma história de vida afrontada com a alteração das circunstâncias e com as vicissitudes do coração. É uma identidade mantida malgrado..., a despeito de ..., tudo aquilo que levaria a trair sua palavra.¹¹⁶

Sendo assim, a grandeza da promessa reside na confiabilidade, uma confiabilidade habitual que se assenta na credibilidade do beneficiário e da testemunha da promessa: “Esta dimensão fiduciária prolonga, no plano moral, a análise linguística da força ilocutória que associa o engajamento perante o alocutário ao engajamento em fazer pelo qual o locutor coloca-se sob uma obrigação que o vincula.”¹¹⁷

A dimensão fiduciária comum ao testemunho e à promessa está na base da instituição da linguagem “cuja prática usual engloba uma cláusula tácita de

¹¹⁴ Idem, p. 206-7.

¹¹⁵ Idem, p. 207.

¹¹⁶ Idem, *ibidem*.

¹¹⁷ Idem, p. 208.

sinceridade”.¹¹⁸ Ricoeur faz referência a Hanna Arendt quem eleva a promessa como garantia das instituições humanas em geral, haja vista sua fragilidade no decorrer do tempo: “Ao vincular, a promessa replica à imprevisibilidade que arruína a confiança em um curso esperado de ação, sendo a base da confiabilidade do agir humano.”¹¹⁹

Entretanto, é preciso não esquecer o lado sombrio da promessa, a traição, já que, “poder prometer, é também poder quebrar sua palavra.”¹²⁰ A natureza teria por tarefa criar um ser capaz de prometer, o ser humano, e esta seria sua questão fundamental. “Mas se o ato de prometer define o que há de mais humano no homem, qualquer suspeita a seu respeito só poderia engendrar efeitos aniquiladores à condição moral do homem em seu todo.”¹²¹ Na interpretação nietzschiana, a força de prometer está ligada indissociavelmente à força de lembrar em oposição à força de esquecer, a última entendida por Nietzsche como o sinal de uma saúde robusta. Haveria, assim, uma memória da vontade que consiste na persistência em querer aquilo que uma vez se quis no passado e qualquer quebra desta manutenção gera a culpa e a má consciência. Seguindo o rastro da suspeita lançada por Nietzsche em relação ao fenômeno da promessa, Ricoeur entende assim que a ipseidade, enquanto manutenção ou domínio de si, revela-se como uma armadilha, uma ilusão e exige uma limitação interna ou uma intervenção terapêutica. A limitação interna da ipseidade consiste na passagem do reconhecimento de si-mesmo ao reconhecimento mútuo e as intervenções terapêuticas seriam as seguintes: a) não prometer demais, b) distinguir a

¹¹⁸ Idem, ibidem, p. 210.

¹¹⁹ Idem, ibidem.

¹²⁰ Idem, ibidem, p. 211.

¹²¹ Idem, ibidem.

manutenção de si da constância de uma vontade obstinada, c) inverter a ordem de prioridade entre aquele que promete e seu beneficiário (responsabilidade perante o frágil colocado sob meu encargo).

No entanto, é preciso ensejar uma análise das capacidades coletivas ligadas às práticas sociais e aos direitos sociais. Para tanto, vale fazer análise da noção de capacidades de Amartya Sen e seu vínculo com os direitos, pois seguindo o economista indiano atingimos o grau mais elevado do conceito de capacidades sociais, estima Ricoeur. Amartya Sen leva em conta os sentimentos morais em sua análise de comportamento econômico, reestabelecendo o estreito vínculo entre ética e economia. Desse modo, ele opõe-se à tradição recente dos economistas, que quase em sua totalidade, reduziram a motivação da ação a um núcleo racional por sua vez também bastante reduzido, entendendo que cada indivíduo, ao tomar uma decisão, tem por fim último a maximização do seu interesse próprio, a busca do incremento de seu próprio bem-estar, em consonância com uma lógica aparentada aos ditames do utilitarismo.

Amartya Sen recusa esta tese, destacando que um indivíduo decerto pode visar ao seu bem-estar em suas ações, mas sua visada não se restringe somente a isso. Outras motivações morais podem estar por detrás de suas decisões. O economista indiano destaca a capacidade de ação de cada pessoa cujo vínculo com o bem-estar não é de modo nenhum necessário e nem forçosamente o principal: “Ora, são os sentimentos e as avaliações morais advindas do aspecto ‘ação’ que são suprimidos pelo modelo do *homo economicus*, na imagem abusivamente simplificada que esse modelo dá dos

motivos que levam os indivíduos a agir.”¹²² Há nitidamente uma intervenção da ideia de liberdade e de direitos que transformam a liberdade abstrata em oportunidade real.¹²³

Amartya Sen encontra-se no cruzamento entre duas tradições de pensamento, isto é, entre o utilitarismo britânico e o liberalismo político. Ele parte da crítica ao utilitarismo, aliás, crítica comum advinda da tradição do liberalismo político que recusa a submissão da noção de direito àquela de bem-estar. Contudo, “a marca própria de Sen enquanto economista nesta grande discussão é ter associado a ideia de liberdade àquela de escolha de uma vida, por um lado, àquela de responsabilidade coletiva por outro.”¹²⁴ Esta incomum conjunção resulta da apropriação da distinção entre liberdade negativa e positiva proposta por Isaiah Berlin segundo o qual é preciso fazer a distinção entre a noção negativa de liberdade entendida como ausência de entraves, sobretudo aqueles oriundos do Estado e impostos aos indivíduos, e a noção positiva de liberdade que diz respeito a tudo o que uma pessoa é capaz ou incapaz de cumprir. Nessa leitura, a liberdade negativa está de algum modo pressuposta e incluída na sua versão positiva, mas esta última amplia a noção de liberdade, vinculando-a com a responsabilidade social.

A noção de “direitos a certas capacidades” está em conexão com a “avaliação das situações”, avaliação moral que se assenta em certos valores. Como explicar a origem destes valores? Ricoeur interpreta a ideia de “avaliação das situações” de Amartya Sen à luz da noção de “avaliação forte” de Charles Taylor, que compreendem julgamentos fundados em concepções morais, em concepções de bem que, portanto, possuem ou deveriam possuir

¹²² Idem, p. 226-7

¹²³ Sen, Amartya. Sobre ética e economia. São Paulo: Companhia das Letras, 2004, p. 71-3.

¹²⁴ Idem, p. 227.

primazia em relação às concepções de justiça, sobretudo aquelas vinculadas à ideia de obrigação.

Na verdade, Charles Taylor tem como propósito principal compreender a natureza da *ação humana* no espaço em que convivem os indivíduos em diversos grupos culturais. Assim, a empresa de Taylor consiste em analisar as teorias e manifestações culturais que contribuem na construção da identidade moderna para diagnosticar as suas influências na estrutura das ações humanas. Sendo assim, o agir em geral recebe duas formas de avaliação cujos conceitos se referem à *avaliação fraca* e à *avaliação forte*. A primeira está diretamente relacionada com a vertente utilitarista que opera por cálculos a partir das preferências dos indivíduos sem julgar o valor daquilo que é preferido, ou seja, o utilitarismo estabelece uma identidade imediata entre aquilo que proporciona prazer com o que é bom e aquilo que proporciona dor com o que é mau. Este cálculo pode ser reduzido a aspectos quantitativos, como é o caso do utilitarismo clássico sustentado por Jeremy Bentham ou pode ganhar contornos qualitativos, como seria o caso de sua versão humanista e liberal defendida por John Stuart Mill. Já as avaliações fortes estabelecem um julgamento de valor das preferências, havendo uma espécie de reflexão a respeito de sua própria preferência a fim de se certificar se aquilo que desejamos é realmente algo bom ou justifica-se do ponto de vista moral.

Desse modo, a ideia de racionalidade como um cálculo de interesse que opera a partir do critério custo-benefício não é admitido por Taylor que percebe nas motivações humanas antes a expressão e a manutenção de uma identidade que, portanto, ao agir, persevera no seu ser:

Para discriminar com maior discernimento o que há nos seres humanos que os torna dignos de respeito, é preciso lembrar o que é sentir o peso do sofrimento humano, o que há de repugnante na injustiça ou o assombro que se sente diante do fato da vida humana. Nenhum argumento pode levar alguém de uma posição de neutralidade com relação ao mundo, quer adotada pelas exigências da ciência, quer originada como consequência de uma patologia, à introvisão da ontologia moral. Não se segue disso que a ontologia moral seja pura ficção, como costumam supor os naturalistas. Deveríamos antes tratar nossos mais profundos instintos morais, nosso senso inerradicável de que a vida humana deve ser respeitada, como nossa forma de acesso ao mundo em que as afirmações ontológicas são discerníveis e podem ser discutidas e analisadas racionalmente.¹²⁵

Em decorrência disso, Taylor defende a impossibilidade de qualquer escolha, por parte do homem, sem que esta esteja de certa forma vinculada a uma determinada explicação ontológico-identitária. Eis os motivos, então, pelos quais os desejos não refletem apenas uma instância unicamente subjetiva, mas estão pressupostamente vinculados à determinada historicidade e tradição que consubstanciam um pano de fundo moral.

O fato de pertencer a uma nação, uma família, um partido, uma etnia, contribui, em certa medida, para a definição dos bens que devem ser buscados. “A identidade é definida a partir do horizonte em cujo âmbito posso determinar caso a caso o que é bom ou valioso”.¹²⁶ Ao projetar a hipótese acerca da identidade individual, em *As fontes do self*, Taylor elabora a seguinte questão: “Quem sou eu?” E, na sequência, aduz:

Minha identidade é definida pelos compromissos e identificação que proporcionam a estrutura ou o horizonte em cujo âmbito posso tentar determinar caso a caso o que é bom, ou valioso, ou o que se deveria fazer ou aquilo que endosso ou a que me

¹²⁵ Taylor, Charles. *As fontes do Self: a construção da identidade moderna*. São Paulo: Loyola, 2º ed., 2005, p. 21-2.

¹²⁶ Idem, p. 31.

oponho. Em outros termos, trata-se do horizonte dentro do qual sou capaz de tomar uma posição.¹²⁷

A identidade do ser humano depende, portanto, da sua adesão a um determinado complexo de bens, que não são pré-dados, mas hermeneuticamente construídos (desvelados) a partir de uma determinada facticidade e historicidade. “Só somos um *self* na medida em que nos movemos num certo espaço de indagações, em que buscamos e encontramos uma orientação para o bem”.¹²⁸

Sendo assim, na perspectiva de uma avaliação moral forte, a liberdade efetiva conecta-se com a noção de responsabilidade coletiva e somente mediante a responsabilidade coletiva que a liberdade individual pode assegurar-se em sua dupla valência. No caso, Amartya Sen fornece o exemplo da fome na Índia e a inexistência de relação entre fome e estoque de comida. Evidenciam-se os direitos dos quais são dotados os grupos vulneráveis, a saber, os direitos de apropriação que esses grupos podem fazer valer: “a liberdade individual, compreendida como liberdade da escolha de vida, torna-se uma responsabilidade social.”¹²⁹ Amartya Sen concorda com Rawls para quem os princípios de justiça salvaguardam a prioridade da liberdade individual além da sua ideia de justiça distributiva que não se orienta pela maximização do bem-estar, mas pela garantia de bens primários que são aqueles que asseguram a efetivação da liberdade de cada um, configurando-se uma

¹²⁷ Idem, p. 33

¹²⁸ Idem, p. 34.

¹²⁹ Ricoeur, Paul. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 230.

“concepção de responsabilidade social que faz da liberdade individual o objetivo primeiro de uma teoria da justiça.”¹³⁰

A conjunção dos termos “direitos” e “capabilidades” que permite que se fale de “direitos a capacidades” conduz a uma ideia fundamental segundo a qual a capacidade de agir do indivíduo não se dissocia das liberdades asseguradas pelas instâncias políticas e jurídicas. O conceito de capacidade é entendido como critério último de avaliação da justiça social em forte oposição à tradição utilitarista que tomava o critério de bem-estar social:

Porém, é com o tema dos direitos a certas capacidades que nossa investigação dá com Amartya Sen um salto adiante, sem romper, todavia, o vínculo com as formas anteriores da atestação das capacidades. A atestação tornou-se reivindicação, direito de exigir, sob a sigla da ideia de justiça social. A convergência, uma vez mais, é assegurada pela camada antropológica subjacente do qual derivou a ideia mãe de poder de agir. A inovação no plano conceitual consistiu no recurso ao tema da liberdade positiva, tomada de empréstimo à tradição anglo-saxã do liberalismo político. Porém, nada impede colocar este conceito moderno de liberdade positiva em face do tema aristotélico do *ergon* humano; a ideia que há para o homem uma função, uma tarefa irredutível às técnicas, às artes particulares, domínio elevado das discussões eminentemente modernas que tratam da liberdade de agir.¹³¹

Em outros termos, a noção de capacidade permitiu a Amartya Sen ir além do utilitarismo e aproximar-se do liberalismo político. No entanto, é possível aproximar o conceito do economista indiano àquele de potência como empregado por Aristóteles. Desse modo, a noção de capacidade vincula-se tanto ao liberalismo deontológico, fundamentando-se na noção de autonomia, assim como ela se aproxima igualmente da orientação teleológica aristotélica e que vai buscar o sentido do justo na própria ação humana. Aqui temos a pista

¹³⁰ Idem, p. 231.

¹³¹ Idem, p. 234.

da razão pela qual Ricoeur procura estabelecer uma aproximação destas duas tradições que, por princípio, excluem-se mutuamente. A tarefa da reflexão ética filosófica é, como já sustentado anteriormente, operar aproximações. Contudo, antes de adentrarmos ao domínio da ética, é preciso analisar uma figura central para esta investigação, a saber, o sofrimento humano — o ponto de partida da reflexão sobre as relações éticas no interior da clínica e que deve ser pensado, segundo Ricoeur, como um déficit de capacidade.

2.3 O Sofrimento

Para Ricoeur, o motivo primeiro da bioética enquanto uma dimensão de ética setorial ou aplicada é o sofrimento humano - aquilo que está de algum modo na origem da bioética clínica ou terapêutica que busca esclarecer e normatizar a dimensão ética da relação entre o médico ou o profissional de saúde e o paciente. Sendo assim, antes mesmo de pensarmos a relação entre médico e paciente, é preciso partir não do sofrimento vivenciado na experiência clínica, mas aquele vivenciado na experiência humana “a mais comum e a mais universal do sofrer.”¹³² Ricoeur não pretende suplantiar a abordagem nosográfica médica, mas procura compreender a experiência do sofrimento que vincula todos os seres humanos.

Com efeito, Ricoeur não tem o objetivo de orientar a ação terapêutica, mas pretende esclarecer o entendimento que possuímos da capacidade humana de resistir ao sofrimento. Este propósito assenta-se em um pressuposto:

a clínica e a fenomenologia se entrecruzam na semiologia, na inteligibilidade dos signos do sofrer. A primeira instrui a segunda com sua competência, a segunda instrui a primeira com a compreensão do sofrer que aparece subjacente à própria relação terapêutica.¹³³

Sendo assim, a compreensão do sofrimento como experiência humana fundamental vai assentar-se tanto na abordagem fenomenológica quanto na

¹³² Ricoeur, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. In: Souffrance et douleur: autor de Paul Ricoeur, Paris: PUF, 2013, p. 13.

¹³³ Idem, p. 13-4.

nosografia médica. É mediante o entrecruzamento de ambas que podemos esclarecer o fenômeno do sofrer.

Contudo, antes da análise do sofrimento propriamente dito, é preciso elucidar o sentido da análise não somente para o âmbito clínico, mas o seu alcance filosófico. Quanto a experiência do sofrimento revela do caráter passivo da condição humana? Seguindo Frédéric Worms, é possível afirmar que o sofrimento não pode ser reduzido ao contrário da ação ou que ele corresponderia simplesmente ao sofrer ações. Ademais, o sofrimento opera uma inversão de tudo aquilo que concernia ao agir. Sofrer ações não consiste em sofrer ações de um outro somente.¹³⁴ “O sofrer (pâtir) é de algum modo revelado em sua integral dimensão passiva quando ele torna-se um sofrer (souffrir).”¹³⁵

A primeira dificuldade concerne à distinção entre dor e sofrimento. Na linguagem comum, ambos os termos são empregados praticamente como sinônimos e isso sinaliza que sua delimitação tende a ser problemática. No entanto, Ricoeur toma tanto a dor como o sofrimento como casos-limite (ideal-tipo), identificando a primeira com o aspecto físico e a segunda com o aspecto psíquico. Sendo assim, devemos

reservar o termo dor a afetos sentidos como que localizados em órgãos particulares do corpo ou no corpo inteiro e o termo sofrimento a afetos abertos à reflexibilidade, à linguagem, à relação consigo mesmo, à relação com outrem, à relação com o sentido, com o questionamento...¹³⁶

¹³⁴ Worms, F. Souffrant, agissant et vivant, op. cit. p. 39.

¹³⁵ Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, op. cit., p. 370.

¹³⁶ idem, p. 14

Vale notar que a distinção entre dor e sofrimento não significa uma ruptura entre a experiência física e a experiência psíquica. Mais do que nunca, nesse caso, distinguir não se confunde com separar, mas é fato que Ricoeur doravante inclina-se à análise do sofrimento humano sem dispensar muita atenção à dor física. Parece mesmo que Ricoeur toma um pretexto para poder desenvolver seu próprio pensamento filosófico.¹³⁷

Para a abordagem do sofrimento, Ricoeur propõe uma metodologia que implicaria o emprego de dois eixos ortogonais:

- a) primeiro eixo entre o si e o outro – este deveria mostrar como a experiência do sofrer altera a relação do si consigo mesmo e com o outro, sobretudo no tocante à estima de si e do outro;
- b) segundo eixo entre agir e sofrer (*pâtir*) – parte da ideia segundo a qual o sofrimento é acompanhado de uma diminuição da capacidade de agir. Desse modo, a capacidade de sofrer seria correlata da capacidade de agir. A tarefa consiste assim em decifrar os signos do declínio da ação nas quatro grandes capacidades já analisadas anteriormente: fala, ação, narrativa e estima de si;
- c) terceiro eixo sobre o sentido do sofrimento: Ainda do ponto de vista metodológico, dever-se-ia abordar a questão do sentido posto pelo sofrimento, sentido que originalmente manifesta-se pelas questões: Por quê? Por que eu ou os meus? O que o sofrimento faz pensar?

Considerando o eixo si-outrem, com o sofrimento, o si experimenta um sentimento intensificado da existência que se expressa assim: “Eu sofro, eu sou”. Este caráter imediato do sentimento da existência parece contrapor-se ao cogito cartesiano, ao menos em dois pontos. Primeiramente, ela parece

¹³⁷ Worms, Frédéric. Souffrant, agissant et vivant in Souffrance et douleur, op. cit., p. 37-8.

dispensar a conjunção *ergo* que implicaria ainda alguma forma de mediação reflexiva. E o segundo ponto, derivado da constatação anterior, esta intensificação da existência dispensa completamente a reflexão, o pensamento, dispensado igualmente todo o percurso da dúvida metódica.¹³⁸

Desse modo, a suspensão da dimensão representativa parece correlata do recrudescimento deste voltar-se para si mesmo por parte do sujeito. Da perspectiva fenomenológica, com o sofrimento é atingida a “intencionalidade visando algo, algo diferente do si; daí o esfacelamento do mundo como horizonte de representação”¹³⁹ O si aparece voltado quase que exclusivamente para si mesmo, o que acarreta necessariamente uma crise de alteridade na qual a relação com o outro é marcada pela separação.¹⁴⁰

Esta separação manifesta-se em algumas figuras que podem representar-se do seguinte modo: a) no mais baixo grau, aquele que sofre é insubstituível; b) a experiência do incomunicável: o outro não pode me compreender nem me ajudar, o que configura a solidão do sofrer; c) o outro como meu inimigo, que me faz sofrer, manifesta-se mediante insultos, o falar mal de. — a ferida do sofrimento; d) o sentimento fantasmático de ter sido eleito para o sofrimento, experiência da maldição experienciada como uma eleição às avessas — o inferno do sofrimento.

A figura mais aguda da separação consiste nesse fenômeno do sofrimento que o sujeito inflige a si mesmo. Nesse caso, a clínica pode ir além da fenomenologia, pois é aquela que tem competência para esclarecer a capacidade que o ser humano possui de engendrar o seu próprio sofrimento.¹⁴¹

¹³⁸ Ricoeur, Paul. *La souffrance n'est pas la douleur*, op. cit., p. 16-7.

¹³⁹ Idem, p. 17.

¹⁴⁰ Idem, *ibidem*.

¹⁴¹ Idem, p. 18.

A perda do objeto de amor ou desejo suscita um atracar-se consigo mesmo de um sujeito incapaz de desapego. Este tema foi tratado por Freud em *Luto e melancolia* no qual ele busca discriminar as formas normais e patológicas do luto, cujas distinções não seriam muito evidentes. Esta dificuldade exige um exame pormenorizado da relação entre o eu, a libido e o objeto. Freud desenvolve a tese de identificação com o objeto perdido que se situa em uma organização narcísica. Nesse caso, a melancolia constitui uma afecção mórbida que se caracteriza por um estado profundamente doloroso suscitado por um delírio de pequenez:

Na melancolia, a perda desconhecida terá por consequência um trabalho interior semelhante, e por isso será responsável pela inibição que é própria da melancolia. Mas a inibição melancólica nos parece algo enigmático, pois não conseguimos ver o que tanto absorve o doente. O melancólico ainda nos apresenta uma coisa que falta no luto: um extraordinário rebaixamento da autoestima, um enorme empobrecimento do Eu. No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu. O doente nos descreve seu Eu como indigno, incapaz e desprezível; recrimina e insulta a si mesmo, espera rejeição e castigo. Degrada-se diante dos outros; tem pena de seus familiares, por serem ligados a alguém tão indigno. Não julga que lhe sucedeu uma mudança, e estende sua autocrítica ao passado; afirma que jamais foi melhor. O quadro desse delírio de pequenez — predominantemente moral — é completado com insônia, recusa de alimentação e uma psicologicamente notável superação do instinto que faz todo vivente se apegar à vida.¹⁴²

Em uma situação esperada e normal, a prova de realidade deveria triunfar e finalmente mostrar que o objeto perdido não existe mais. Contudo, a dificuldade em desviar a libido de uma posição satisfatória conduz algumas pessoas até a negação da realidade, caso no qual elas desenvolvem uma psicose alucinatória: entre o imaginário e o presente, a pessoa vive como se o

¹⁴² Freud. S. Luto e melancolia. In: Obras completas. São Paulo: companhia das Letras, vol. 12, 2010, p. 175-6.

objeto perdido ainda estivesse presente numa tentativa desesperada de guardar o objeto perdido. Em alguns casos de luto, esse pode ser um estado transitório que ao longo do tempo acaba por ceder à realidade. A pessoa de alguma maneira se liberta do objeto. Nos casos patológicos, o indivíduo não consegue integrar a perda do objeto amado, de modo que ele não desenvolve a experiência de lembrança daquilo que não está mais presente, mas desenvolve uma identificação com objeto perdido. O processo do luto não podendo chegar a seu termo, uma parte do eu se torna o próprio objeto.

Este fenômeno foi denominado por Freud de neurose narcísica que é marcado por uma autodepreciação excessiva e uma desestima de si aguda. Freud constata então que esta autodepreciação possui poucos elementos reais e, além disso, se caracteriza pela ausência quase absoluta de vergonha da pessoa diante outras em relação à sua depreciação, o que conduz Freud a concluir que o verdadeiro alvo da crítica é o objeto perdido e não a própria pessoa:

Não há dificuldade, então, em reconstruir esse processo. Havia uma escolha de objeto, uma ligação da libido a certa pessoa; por influência de uma real ofensa ou decepção vinda da pessoa amada, ocorreu um abalo nessa relação e objeto. O resultado não foi o normal — a libido ser retirada desse objeto e deslocada para um novo —, e sim outro, que parece requerer várias condições para se produzir. O investimento objetal demonstrou ser pouco resistente, foi cancelado, mas a libido livre não foi deslocada para outro objeto, e sim recuada para o Eu. Mas lá ela não encontrou uma utilização qualquer: serviu para estabelecer uma identificação do Eu com o objeto abandonado. Assim, a sombra do objeto caiu sobre o Eu, e a partir de então este pôde ser julgado por uma instância especial como um objeto, o objeto abandonado. Desse modo a perda do objeto se transformou numa perda do Eu, e o conflito entre o Eu e a pessoa amada, numa cisão entre a crítica do Eu e o Eu modificado pela identificação.¹⁴³

¹⁴³ Idem, p. 180-1.

Com efeito, as críticas são endereçadas a um outro, ao objeto perdido, mas mediante um mecanismo de identificação as críticas acabam endereçando-se ao próprio eu. Assim, quando o sujeito procura rebelar-se contra o objeto, ele na verdade rebela-se contra si mesmo, atacando o seu próprio eu por meio de uma enérgica desvalorização de si mesmo. A inibição e o declínio da autoestima que acompanham este quadro sinalizam para um declínio das capacidades, mas em contrapartida Ricoeur coloca o acento sobre a atividade operada por aquele que sofre, já que ele é o próprio autor e responsável pelo seu sofrimento. O traço fundamental deste eixo consiste em uma intensificação do si que é correlata da separação em relação ao outro. Neste eixo, o processo de esclarecimento do sofrimento cingido ao declínio da estima de si foi proporcionado notadamente pela clínica. Já o segundo eixo — entre o agir e o sofrer — deve tratar das quatro capacidades fundamentais e examinar em cada uma delas como a estima de si é afetada e para tanto, é a fenomenologia que jogará o papel principal.

Eixo agir-sofrer. Ricoeur adota como critério o sofrimento como diminuição da capacidade de agir, estabelecendo assim uma tipologia do sofrer que é, por seu turno, estabelecido a partir do agir. Afetado pelo sofrimento, o sujeito sofre de decréscimo de suas atividades, o que afeta as quatro capacidades fundamentais: a) poder dizer; b) poder fazer; c) poder (se) contar; d) poder se reconhecer como o responsável pelas suas próprias ações. Em cada um desses níveis, reaparece o paradoxo do si intensificado e o si separado do outro que se arvora em uma matriz de dupla abordagem na análise que se segue:

a) Impotência do dizer. A dor se situa no corpo, internamente ou em qualquer parte localizada. Em contrapartida, o sofrimento se somatiza no rosto, na forma do grito ou das lágrimas. Há um fosso entre o querer dizer e a impotência do dizer. Esta procura pela palavra chega a uma forma específica do dizer:

A reclamação é de uma só vez exalada de si, arrancada do fundo do corpo e endereçada ao outro como pedido, como apelo à ajuda. Com isso, fica demarcada a diferença com a dor que no mais das vezes resta encerrada no silêncio dos órgãos.¹⁴⁴

b) Impotência do fazer. Ao examinar o significado antigo da palavra, sofrer significa resistir, suportar. Considerando este significado, “um grau mínimo do agir incorpora-se assim à passividade do sofrer.”¹⁴⁵ Como esta resistência manifesta-se no eixo da relação entre si e outro? Um ser que age não tem diante de si apenas outros agentes, mas também pacientes que sofrem sua ação. Nas relações de cuidado, sofrer é sentir-se vítima de..., sentimento que se exacerba pelos efeitos da violência sofrida, física ou simbólica, real ou fantasiada. Segundo Ricoeur, o sofrimento sinalizaria, nesse sentido, uma excomunicação, ou seja, “uma exclusão ao mesmo tempo das relações de força e das relações de simbolização.”¹⁴⁶

c) Impotência do narrar. Falhas na função da narrativa são falhas na constituição da identidade pessoal que necessariamente cinge-se à dimensão narrativa. Uma vida é uma história desta vida em busca de narração, que é uma busca de sentido: “Compreender-se a si mesmo é ser capaz de contar

¹⁴⁴ Ricoeur, P. *La souffrance n'est pas la douleur*, op. cit., p. 20.

¹⁴⁵ Idem, p. 21.

¹⁴⁶ Idem, *ibidem*.

sobre si mesmo histórias inteligíveis e aceitáveis, sobretudo aceitáveis.”¹⁴⁷ Esta crise do narrar traz consequências na relação entre o si e o outro. O sofrimento é o resultado da quebra do fio narrativo pela concentração exagerada no instante. Ricoeur opera uma distinção fundamental entre instante e presente, já que o termo instante aqui é empregado como tempo interrompido, como ruptura da duração.¹⁴⁸ Além disso, a relação com outro também acaba por se alterar, já que a história de cada um está interligada às histórias dos outros. No sofrimento, é o tecido internarrativo que é dilacerado.

d) Impotência de estimar a si-mesmo como responsável pelos seus atos. A estima de si constitui o limiar ético do agir humano. Eu me estimo enquanto um ser capaz de estimar as coisas, ou seja, preferir uma coisa à outra, em virtude da razão do agir e de juízos a respeito de bom e do mau. Trata-se de um movimento de reflexão que tem origem na estima das coisas na direção da estima de si. Ricoeur assevera que a pessoa humana efetiva-se quando lhe é reconhecida a sua dignidade e a aptidão de sofrer faz parte desta dignidade.

¹⁴⁷ Idem, p. 21-2.

¹⁴⁸ Ricoeur opera esta distinção apoiando-se nas *Confissões* de Agostinho para quem há um triplo presente em oposição ao instante: a) presente do passado ou memória; b) presente do presente ou iniciativa; c) presente do futuro ou expectativa. Conf. Ricoeur, P. *Parcours de la reconnaissance*, op. cit., p. 193: “O livro XI reforça essa confissão da interioridade da memória atribuindo-lhe o que Aristóteles lhe negava, a medição direta pela memória do tempo decorrido, sem o desvio pela física do movimento, da qual o tempo, segundo Aristóteles, seria uma variável; tempo longo, tempo curto? É nossa alma que é sua medida: ‘Medimos os tempos quando eles passam’ (XI, 21, 27). Depois, é no espaço interior da alma que se desenvolve a famosa dialética entre distentio e intentio: distensão entre as três orientações do mesmo presente, presente do passado na memória, presente do futuro na antecipação, presente do presente na intuição (ou, como prefiro dizer, na iniciativa); mas intenção que atravessa as fases da recitação do poema preferido. A alma é como o tempo, ele próprio passagem do futuro para o passado através do presente.” Conf. Igualmente Agostinho. *Confissões*. São Paulo: Editora Abril, 1973, p. 248. (XI, 20, 26): O que agora claramente transparece é que nem há tempos futuros nem pretéritos. É impróprio afirmar que os tempos são três: pretérito, presente e futuro. Mas talvez fosse próprio dizer que os tempos são três: presente das coisas passadas, presente das presentes, presente das futuras. Existem, pois, estes três tempos na minha mente que não vejo em outra parte: lembrança presente das coisas passadas, visão presente das coisas presentes e esperança presente das coisas futuras. Se me é lícito empregar tais expressões, vejo então três tempos e confesso que são três.”

Eixo Si / Outro. Ricoeur destaca o sofrimento infligido a si-mesmo como um outro, sinalizando a tendência à falta de estima de si e à culpabilização que aparecem em um primeiro plano, por exemplo, na perda de um ser querido, a pessoa não tem culpa, ela sofre pela perda, mas sofre sobretudo por se sentir culpada. A “deestima de si” constitui a ratificação da visão que o carrasco tem da humanidade. Qual é o objetivo do carrasco com a tortura? Ao fazer sofrer, o carrasco almeja a humilhação pelo juízo de condenação que a última é levada a exercer ao encontro consigo mesma. O ponto limite em que não há mais condenação de si é quando há um distúrbio psíquico da dissociação caracterizado por humanos que não se sentem mais como pessoas capazes de sofrer seu sofrimento.

A perda da estima de si pode ser sentida como um roubo ou violação cometida por outra pessoa. Trata-se do fenômeno da reclamação que se situa entre a denúncia do mal e o delírio de perseguição. Há, portanto, uma intersecção da relação consigo (culpabilidade) e relação com outrem (delírio de perseguição). Em suma, o sofrimento que alguém inflige a si mesmo no nível de sua auto-estima: as paixões constituem um investimento do desejo em objetos tomados como algo absoluto, caracterizando-se pela desmedida (*hybris*). Sendo assim, para o apaixonado, a perda do objeto significa perda total e as paixões não podem confundir-se com as emoções ou com as pulsões.

Por fim, a questão sobre o que o sofrimento nos faz pensar. A armadilha consiste em erigir o sofrimento em sacrifício considerado como meritório. Porém, segundo as tragédias gregas, o sofrimento ensina. Mas o quê? O sofrimento interroga, faz uma demanda de justificação: “Se o sofrimento é sem

objeto, ele não é sem por quê”. O sofrimento não é apenas sentido, mas julgado como uma figura do mal. O mal sofrido é irreduzível a um mal cometido. O mal, cometido ou sofrido, mesmo assim permanece mal. E o mal assim como a culpa apresentam-se como algo que é, mas não deveria ser. O que sinaliza para a questão metafísica: Por que o que não deveria ser existe?

Na relação com outrem, o sofrimento chama, pede ajuda e compaixão do outro. Há um limite de sofrer sem reserva, já que o sofrimento marca o limite do dar e do receber. Sendo assim, resta proibido o otimismo, visto que a esperança que não conhece o sofrimento não passa de caricatura. Ricoeur conclui, então, que é reencontrado o primeiro sentido do sofrer, a saber, o resistir que consiste em perseverar no desejo de ser e no esforço para existir a despeito de — último limiar entre o sofrimento e a dor.

O sentido do sofrer vincula-se assim à questão ontológica do si cujo apanágio é a atestação. Esta engloba o si e o outro e acompanha as capacidades fundamentais humanas. Um esclarecimento dos juízos de valor que estão associados à atestação e a esclarecem na perspectiva da ipseidade e de suas capacidades exige uma análise da dimensão ética e moral da vida humana.

3. AS FRAGILIDADES NA CLÍNICA

3.1. O sentido da justiça

A segunda metade do século XX conheceu uma revalorização dos direitos do homem. Esse fenômeno se deve, por um lado, à reação que se operou no pós-guerra aos totalitarismos, simbolizada, por exemplo, com a *Declaração dos direitos humanos* de 1948, reafirmação dos direitos humanos como valores universais.¹⁴⁹

Esta reabilitação do humanismo jurídico não deixa, todavia, de apresentar alguns problemas. Talvez o principal dentre eles consista exatamente nesta reabilitação da ideia de direito natural que já teria sido enterrada na narrativa da história da filosofia do direito, notadamente por parte dos juristas. Vale lembrar o predomínio do positivismo jurídico na filosofia do direito contemporânea em contraste com uma referência tão constante aos direitos humanos. Na verdade, o ressurgimento da ideia de um direito natural do homem levanta ainda outras questões. Caso a referência fortemente acentuada aos direitos humanos não esteja fadada a ter sua solução em um simples slogan de alcance puramente pragmático, porém deva ser o indício de que haveria nesses direitos valores politicamente incontornáveis e mesmo alguns valores essenciais da modernidade, é preciso colocar então a seguinte questão: a representação que se faz do direito hoje é compatível com as ideias intelectualmente predominantes em nossa época? Em outros termos, como conciliar a defesa dos direitos humanos e uma visão pós-moderna e anti-

¹⁴⁹ Renaut, Alain; Sosoe, Lukas. *Philosophie du droit*, Paris: PUF, 2001, p. 31-2.

humanista que ganharia progressivamente mais espaço? Além disso, como sustentar direitos de um homem cuja imagem estaria fragmentada ou em vias de desaparecimento?¹⁵⁰

Certamente, os direitos humanos encerram alguns pressupostos os quais deveriam ser explicitados mediante a reflexão filosófica. Primeiramente, os direitos humanos indicam uma valorização do homem enquanto homem, estimado tanto por termo de referência como por um valor supremo. Tal valorização estaria já na origem do humanismo na modernidade. Além disso, caso procuremos explicitar este humanismo e conferir-lhe um conteúdo, percebemos que o humanismo jurídico pressupõe uma certa noção do homem, de sua essência ou de seu destino. O homem encerrado na noção dos direitos humanos faz referência, com efeito, à representação do ser humano com um ser consciente e responsável, como o autor de seus pensamentos e de suas ações. Apesar de algumas críticas e correções possíveis, o homem dos direitos humanos corresponderia, grosso modo, àquilo que a filosofia desde a modernidade denominou de sujeito, este sendo compreendido como um ser cuja capacidade de poder ser o autor de suas próprias representações e ações o distinguiria das coisas e mesmo dos animais. Finalmente, para que os direitos humanos estejam em condições de constituir valores comuns a diversos grupos de uma mesma sociedade ou a diversas sociedades, para que eles possam fundar, para além das clivagens e dos jogos de interesses, uma espécie de senso comum, é preciso que as determinações derivadas dos direitos humanos possam transcender o contexto no seio do qual surgiram. Se, por um lado, é inegável que as declarações dos direitos humanos emergiram

¹⁵⁰ Idem, p. 33.

em um contexto histórico dado, em sociedades específicas com interesses determinados, por outro lado, essas declarações temporalmente situadas visam valores cujo alcance não estaria delimitado pelas condições históricas de sua proclamação. Em suma, sendo o direito positivo mutável, histórico, relativo, este apenas poderia ser julgado e denunciado caso, em contrapartida, fosse reconhecido nos direitos humanos, não a sua ahistoricidade — já que emergiram no contexto da modernidade europeia — porém, um sentido metahistórico cujo alcance transcenderia necessariamente todo direito positivo situado historicamente. Portanto, a ideia dos direitos humanos pressupõe de todo modo uma referência a algo de universal ou, ao menos, exigiria a elaboração de uma hermenêutica da interpretação da diversidade histórica e cultural, projeto que foi assumido por Ricoeur.

Com efeito, haveria três condições sem as quais os direitos humanos não poderiam ser pensados: a) o humanismo: a valorização do homem enquanto termo de referência e valor supremo; b) a concepção do homem como sujeito: a imagem do homem dos direitos humanos é como autor de seus pensamentos e de suas ações, ou seja, consciente e responsável; e c) o universalismo que exige que os direitos humanos sejam representados como algo que transcende o seu contexto de aparecimento. Não é possível negar que os direitos do homem surgiram em um contexto histórico-cultural dado (Europa do século XVIII), mas os valores vinculados a essa ideia seriam irreduzíveis a sua história, aspirando a uma dimensão de universalidade.¹⁵¹

No entanto, esses três elementos receberam diversas contestações por uma matriz de pensamento inspirada por autores como Heidegger, Marx,

¹⁵¹ Idem, p. 34-6.

Nietzsche e Freud e que colocaram em cheque esses três pilares. Ou seja, esses autores lançaram a base de movimentos intelectuais que se apresentam como uma espécie de óbice aos direitos humanos, ao menos na sua versão neojusnaturalista. Dentre os vários temas oriundos do pensamento da suspeita, podemos citar: a) O tema da morte do homem; b) A crítica da noção de sujeito como ilusão metafísica ou criação ideológica; c) O historicismo: a convicção de que todo conteúdo de pensamento é histórico e, portanto, relativo, cabendo unicamente traçar a sua genealogia.¹⁵²

Com efeito, nota-se um considerável fosso entre o discurso dos direitos humanos e seus pressupostos e esta postura anti-humanista que, por sua vez, ganhou progressivamente mais espaço nos discursos filosóficos predominantes, ao menos desde os anos sessenta.¹⁵³ A aposta é considerar que o humanismo é um dado obrigatório de todo discurso sobre os direitos humanos, um humanismo não ingênuo que precisa defrontar-se com as filosofias da suspeita. Em outros termos, como fundar o direito sobre noções como autonomia e responsabilidade, mesmo após o historicismo, a psicanálise e a genealogia do poder:

O problema, formulado em toda a sua acuidade, consiste de fato em buscar as condições do que poderia ser um humanismo não-metafísico. Em outros termos, tratar-se-ia de conferir um estatuto filosófico coerente à promessa de liberdade contida nas exigências do humanismo, e que seu tornar-se-metafísico — bem longe de ser sua verdade, como acreditou ingenuamente o pensamento 68 — pôde conduzir à traição. Podemos nos convencer de que este seja exatamente o problema filosófico do pensamento contemporâneo se compreendemos que ele se refere simultaneamente, no plano político, à questão do estatuto da subjetividade na democracia

¹⁵² Idem, p. 37.

¹⁵³ Conf. Ferry, Luc; Renaut, Alain. Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. São Paulo: Editora Ensaio, 1988, p. 11-19.

e, no plano especulativo, à questão do estatuto da razão em sua relação com o Outro.¹⁵⁴

A opção pelo humanismo jurídico baseia-se em dois pilares — sujeito de direito e direito natural — e sinaliza um retorno ao criticismo Kantiano, ao menos a seu espírito, cujo principal representante é John Rawls e sua teoria da justiça. Autonomia e responsabilidade são também os dois pilares do pensamento ético de Ricoeur que se estendem a sua reflexão bioética, havendo uma proximidade entre ambos os autores. Por outro lado, as noções de sujeito de direito e direito natural recebem uma interpretação por parte Ricoeur que trava estreito diálogo, mas se diferencia daquela talhada pela tradição Kantiana.

A Questão jurídica formal “Quem é o sujeito de direito?” não é distinta da questão moral “Quem é o sujeito digno de estima e respeito?” que, por seu turno, uma forma correspondente de natureza antropológica: “Quais são as características fundamentais que tornam o sujeito capaz de estima e respeito?” O sujeito capaz já foi analisado no capítulo anterior em que uma fenomenologia das capacidades humanas revelou as capacidades fundamentais:

- a) Quem fala?
- b) Quem realiza a ação?
- c) De quem é a história narrada?
- d) Quem é responsável pelas ações?

A nossa capacidade maior consiste em nos reconhecermos como capazes de atribuir os predicados bom e obrigatório às nossas próprias ações e às ações de outrem. Os predicados aplicam-se às ações, mas reflexivamente

¹⁵⁴ Idem, p. 22-3.

aos agentes aos quais imputamos estas ações. Assim de modo que somos dignos de estima e respeito? Segundo Ricoeur,

[...] há um liame de implicação mútua entre a estima de si e a avaliação ética de nossas ações que visam à vida boa (no sentido de Aristóteles) como há um vínculo entre o respeito de si e a avaliação moral dessas mesmas ações submetidas ao teste de universalização das máximas da ação (no sentido de Kant). Juntos, a estima de si e o respeito de si definem a dimensão ética e moral do si na medida em que caracterizam o homem como sujeito de imputação ético-jurídica.¹⁵⁵

Assim, na qualidade de quê podemos nos estimar ou respeitar? Na qualidade seres capazes de nos designarmos como:

- a) locutores de nossas enunciações
- b) agentes de nossas ações
- c) autores e personagens de narrativas
- d) julgadores das nossas ações e dos outros como boas e obrigatórias

Como estão se dá a passagem do sujeito capaz para o verdadeiro sujeito de direito? Para tanto, é necessário pensar as condições de atualização de suas aptidões, o que, para ocorrer exige a mediação de formas interpessoais de alteridade (segunda pessoa) e formas institucionais de associação (terceira pessoa). Somente mediante estas que o sujeito capaz pode efetivar-se como um sujeito real de direito, como um cidadão.

Se a promessa, signo da ipseidade e da atestação de si, é a capacidade humana por excelência, ela ainda pode ser pensada somente no face a face, mas também pode ser estendida à terceira pessoa, ao cada um, na esfera política. O político consiste em um meio de realização das potencialidades

¹⁵⁵ Ricoeur, P. Qui est le sujet du droit? In: Le juste 1. Paris: Éditions Esprit, 1995, p. 32-3

humanas enquanto espaço público de visibilidade que se fundamenta na força do querer-viver em comunidade, condição *sine qua non* para a projeção no horizonte da paz pública:

O princípio de que os pactos devem ser observados constitui uma regra de reconhecimento que ultrapassa o face-a-face da promessa de pessoa a pessoa. Essa regra engloba qualquer um que viva sob as mesmas leis e, em se tratando do direito internacional ou humanitário, a humanidade inteira.¹⁵⁶

As capacidades permaneceriam virtuais, ou até mesmo seriam abortadas ou recalçadas, na ausência de mediações interpessoais e institucionais, sendo que o Estado teria sido a última de suas figuras. Esse sujeito capaz, restrito a sua dimensão virtual, corrobora uma certa tradição liberal segundo a qual o indivíduo precede ao Estado: os direitos vinculados às capacidades e às potencialidades constituem direitos do homem, independentemente de sua qualidade de membro de uma comunidade política, uma versão individualista do liberalismo — tradição contratualista — que aos olhos de Ricoeur, é equivocada, pois não leva em conta a efetivação das capacidades humanas. É imprescindível distinguir capacidade e realização, o que determina duas versões do liberalismo. Há uma versão liberal que ultrapassa a virtualidade das capacidades humanas:

sem a mediação institucional, o indivíduo é apenas um esboço de homem; para sua realização humana é necessário que ele pertença a um corpo político; nesse sentido, essa pertença não é passível de revogação. Ao contrário. O cidadão oriundo dessa mediação institucional só pode querer que todos os humanos gozem como ele essa mediação política que,

¹⁵⁶ Idem, p. 37.

somando-se às condições necessárias pertinentes a uma antropologia filosófica, se torna uma condição suficiente da transição do homem capaz ao cidadão real.¹⁵⁷

Ricoeur funda a fórmula “justiça como equidade” não no sentido procedimental atribuído por Rawls, mas no sentido sapiencial, seguindo um rastro aristotélico que reclama uma transposição do formalismo kantiano. Contudo, como justificar uma obra contemporânea sobre a justiça que reabilita a ética aristotélica?

Ricoeur faz um diagnóstico expreso em suas maiores preocupações como professor de filosofia que consiste na “pouca importância dada em nossa disciplina às questões pertinentes ao plano jurídico, em comparação com a atenção dispensada às questões referentes à moral ou à política.”¹⁵⁸ É preciso explicar esta “negligência recente” que se revela um tanto surpreendente na medida em que a história da filosofia confunde-se em seus grandes momentos com a história da reflexão sobre a justiça.

Ricoeur desfecha então a seguinte hipótese: o recrudescimento da violência durante o século XX teria produzido esta ocultação da problemática jurídica pela problemática ético-política que, no final das contas, prejudicaria tanto o direito quanto a política, haja vista que elas se cruzam “na questão da legitimidade da ordem em virtude da qual o Estado serve de obstáculo à violência, mesmo que a expensas de outra violência da qual o próprio poder político proveio e cujos estigmas ele não deixa de carregar”¹⁵⁹

O filósofo francês constata que é preciso dispensar atenção ao “problema da legitimidade da ordem constitucional que define o Estado como

¹⁵⁷ Idem, p. 39-40.

¹⁵⁸ Ricoeur, Paul. O justo 1, São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008, p. 1.

¹⁵⁹ Idem, p. 2

Estado de direito”, já que lá onde o termo direito aparecia pela primeira vez na história da filosofia — *Princípios da filosofia do direito* de Hegel — o direito teria sido preterido pela história e mediante esta era o tema da violência que ganhava o primeiro plano, orientando nosso olhar ao problema essencialmente político, ou melhor, ao problema do mal político, tema maior da reflexão de Ricoeur expresso, como já visto em momento anterior, notadamente em *O paradoxo político*. É em oposição à tendência de privilegiar a problemática ético-política que Ricoeur propõe-se a tarefa de “agir direito com o direito, fazer justiça à justiça”.¹⁶⁰

Com recurso a um argumento retórico e em vista de desvelar a distinção entre os campos do direito e da política, Ricoeur assevera que “a *guerra* é o tema lancinante da filosofia política, e a *paz*, o da filosofia do direito.”¹⁶¹ Com efeito, ainda que o conflito esteja na origem do próprio processo, esta violência inicial é ultrapassada na forma do processo, no debate de palavras e finalmente na sentença que tem por objetivo inicial suprimir uma incerteza e mais a longo termo, a pacificação social:

a finalidade de curto prazo desse ato é deslindar um conflito, ou seja, pôr fim à incerteza; sua finalidade de longo prazo é contribuir para a paz social, ou seja, para a consolidação da sociedade como empresa de cooperação, passando-se por provas de aceitabilidade que extrapolam as dependências do tribunal [...]¹⁶²

Entretanto, esta dramatização retórica, ainda segundo Ricoeur, poderia ser invertida e é possível com isso dizer que não deixa de ser verdadeiro que a paz

¹⁶⁰ Idem, p. 3.

¹⁶¹ Idem, ibidem.

¹⁶² Idem, p. 4.

estaria no horizonte da política de um ponto de vista cosmopolita ao passo que o direito funda-se na violência de um conflito sobre o qual o direito jamais triunfa, violência que sobrepuja e subverte em última instância a ordem e a paz social.

Contudo, o filósofo francês sinaliza que na ausência de uma prova cabal da destinação pacífica do direito, o recurso ao testemunho de nossa memória, as lembranças de infância nos apontam para uma antecendência do injusto perante o justo mediante o grito “É injusto!”, grito de indignação que nos faz adentrar pela primeira vez no âmbito do direito: “a indignação perante o injusto vai muito além daquilo que John Rawls chama de *convicções ponderadas* cujo auxílio nenhuma teoria da justiça pode recusar.”¹⁶³ Quais são as situações nas quais é despertada nossa indignação? De modo geral, há três: a) das divisões desiguais que nos remete ao âmbito da justiça distributiva; b) das promessas não cumpridas, promessas traídas, que nos reenviam ao âmbito do direito dos contratos e trocas; c) das punições desproporcionais, das retribuições desproporcionais à falta cometida, que nos encaminham ao direito penal.

A indignação parece assim manifestar uma intenção moral, uma expectativa: “a da palavra que instauraria entre os antagonistas a justa distância que daria fim a seu corpo-a-corpo” — expectativa do triunfo da palavra sobre a violência. No entanto, por que a indignação não é suficiente para o sentido da justiça? Ainda permanecendo no campo das aspirações e desejos, encontra-se um obstáculo à justa distância entre os antagonistas instaurada pela palavra que consiste no desejo de vingança, no desejo de fazer justiça com os próprios meios. Com efeito, o desejo de vingança reclama a

¹⁶³ Idem, p. 5.

instauração, além da palavra, de um terceiro elemento que seja neutro em relação ao conflito: eis a necessidade de que toda justiça seja imparcial, componente essencial do sentido de justiça.

A análise do sentido de justiça detém-se até esse momento ao campo das motivações que consiste em devolver a autonomia ao fenômeno jurídico, liberando-o da tutela do político e perscruta a expectativa de justiça atestada pela memória (testemunho ontogenético). Com efeito, vemos confrontada a expectativa humana da justiça mediante o triunfo da palavra sobre a violência e o esmaecimento do jurídico na reflexão ético-política recente, mais particularmente no contexto francês.¹⁶⁴

Encerrado esse primeiro momento da análise, é preciso investigar as razões da legitimidade de um discurso racional sobre o justo e o injusto, razões expressas em sua *pequena ética*¹⁶⁵, estudos que são desenvolvidos a partir de dois eixos: um eixo horizontal que concerne à constituição dialógica do si e um outro eixo vertical que concerne à constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana quanto à moralidade. Segundo Paul Ricoeur, o lugar da reflexão sobre o justo deve localizar-se na intersecção entre estes dois eixos.

¹⁶⁴ Vale realçar, nesse momento, uma outra oposição à qual Ricoeur não faz alusão, que, porém, nos parece instrutiva para se pensar a ausência da reflexão filosófica sobre o fenômeno jurídico no contexto francês, seguindo as pistas fornecidas por Luc Ferry e Alain Renaut: por um lado, vige, desde os anos sessenta, um forte impulso anti-humanista na filosofia francesa representado por autores como Foucault, Deleuze, Derrida e Althusser no pensamento dos quais encontramos fortes golpes desferidos à concepção de sujeito, notadamente o sujeito racional herdado da modernidade; por outro lado, o discurso jurídico da mesma época é amplamente dominado pela temática dos direitos humanos, o que fez renascer e recuperar fôlego o humanismo jurídico. Essa constatação exigiria um exame mais pormenorizado das filosofias fundadas no *soupçon* (suspeita) e em que medida elas podem coadunar-se com o prisma dos direitos humanos. É preciso igualmente considerar a retomada, no plano propriamente intelectual, do debate a respeito da questão da justiça, notadamente nos Estados Unidos desde os anos setenta com a obra de Rawls, o que torna o contraste ainda mais agudo.

¹⁶⁵ Estudos VII, VIII, IX de *Soi-même comme un autre*.

O que Ricoeur denomina como eixo horizontal é o tema da constituição dialógica do si que indica a necessidade de se pensar os polos do mesmo e do outro em conjunto: “o si só constitui sua identidade numa estrutura relacional que faz a dimensão dialógica prevalecer à dimensão monológica”¹⁶⁶ Esta remissão ao outro ainda é insuficiente a fim de se pensar a questão da justiça, pois o que denominamos indistintamente como outro manifesta-se, na verdade, ao menos de dois modos diferentes. Há o outro da segunda pessoa, o outro das relações interpessoais em relação ao qual se pode vincular, em referência a uma imagem de Lévinas, a virtude da amizade, já que esta, “oposta neste contexto à justiça, é a virtude emblemática dessa relação imediata que realiza o intercâmbio de papéis entre seres insubstituíveis.”¹⁶⁷ Entretanto, há uma outra figura do outro, enquanto o cada um, outro que se apresenta em uma relação de distância que pede a mediação da instituição (*suum cuique tribuere*: a cada um o que é seu). Nesse sentido, Ricoeur manifesta-se completamente de acordo com a afirmação de Rawls segundo a qual a justiça seria a primeira virtude das instituições sociais. Aliás, vale retomarmos algumas figuras já mencionadas para lembrarmos a peculiaridade do distanciamento nas instituições judiciárias: a instituição tribunal confronta duas partes (outrem) em que ambas pedem a instauração de uma justa distância mediante a presença de um juiz imparcial, ou seja, “é apenas na figura do juiz que a justiça se dá a reconhecer como a primeira virtude das instituições sociais”¹⁶⁸: enquanto virtude institucional, o justo reclama a identificação de quem é capaz de fazer justiça.

¹⁶⁶ Ricoeur, Paul. O justo 1, op. cit., p. 7.

¹⁶⁷ Idem p. 8.

¹⁶⁸ Idem, p.9.

Já o eixo vertical concerne à constituição hierárquica dos predicados que qualificam a ação humana. A primeira distinção entre ética e moral (1984) estabelecida por Ricoeur parte da primeira pessoa em sua liberdade, o ponto de partida é o cogito reformulado, o “je veux” ou “je peux” do homem capaz. E esta vontade do homem capaz encontra somente em um momento posterior a interdição configurada como norma. A norma como interdição consiste na negatividade que se torna necessária a partir do choque que há entre os diversos desejos e vontades, choque que estaria na origem da violência. Desse modo, “a regra e a norma intervêm apenas em um segundo momento para regular as relações intersubjetivas. O terceiro polo, neutro, é constituído pela transformação da relação em contrato gerador de instituições.”¹⁶⁹ A lei , portanto, seria apenas o estágio final do negativo e não seu fundamento como sustenta Kant. Ricoeur recusa o formalismo kantiano, apoiando-se sobre Aristóteles ao reconhecer a importância da visada ética (*télös*). Ricoeur retoma a ideia aristotélica segundo a qual nenhuma regra procedimental é suficiente para determinar o justo. Somente uma ética apoiada em uma teoria da ação estaria em condições de fazê-lo.¹⁷⁰

A perspectiva aristotélica de se visar uma vida boa é considerada por Ricoeur como fundamento das regras da sociedade civil. Assim, Ricoeur desloca o acento colocado sobre o desejo privado de felicidade (traço comum das teorias liberais) para o desejo de um cumprimento (alcançar um *télös*) coletivo. Com efeito, elucidar conceitos consiste em reavivar o que está

¹⁶⁹ Dosse, François. Paul Ricoeur: um philosophe dans son siècle, op. cit., p. 178

¹⁷⁰ Idem, p. 179.

sedimentado (normas, instituições, conceitos) esclarecendo o *télos* aí inscrito, o que confirma o valor de testemunho que se encontra no discurso ou na ação.¹⁷¹

Ricoeur estabelece uma distinção convencional entre ética e moral, já que não há nada na etimologia ou na história do emprego das palavras que sinalize para um critério objetivo e preciso de demarcação. Para Ricoeur, apesar da falta deste critério, “pode-se, todavia, discernir uma nuance, conforme o acento é colocado sobre aquilo que é estimado bom ou sobre aquilo que se impõe como obrigatório.”¹⁷² Desse modo, estabelece-se convencionalmente a atribuição do termo ética àquilo que é estimado como bom e moral àquilo que pertence ao âmbito das normas, das interdições, das obrigações enfim. Com esta distinção, Ricoeur faz referência a duas tradições do pensamento ético, uma vinculada a Aristóteles que se fundamenta em uma concepção teleológica, no desejo de uma vida boa, ao passo que a outra cinge-se à tradição kantiana, expressão mais acabada da perspectiva deontológica, cuja principal marca é a ideia de lei moral universal (dever moral). Para Ricoeur, não se trata de escolher uma ou outra abordagem, mas estabelecer “entre as duas heranças uma relação ao mesmo tempo de subordinação e de complementaridade que o recurso final da moral à ética viria finalmente reforçar”¹⁷³

Vale notar que a distinção, no caso, não opõe os dois domínios e as duas tradições, mas pretende antes acentuar sua complementaridade que denota um desacordo com a tradição humeana segundo a qual haveria uma dicotomia intransponível entre os dois âmbitos, entre o predicado bom e o predicado obrigatório:

¹⁷¹ Idem, p. 185.

¹⁷² Ricoeur, Paul. *Éthique et morale* in *Lectures* 1, op. cit., p. 258.

¹⁷³ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 201.

Com efeito, é nas avaliações ou estimas imediatamente aplicadas à ação que se exprime o ponto de vista teleológico. Em contrapartida, os predicados deônticos oriundos de uma moral do dever parecem impor-se do exterior — ou do alto — ao agente da ação, sob a forma de uma coerção que se denomina precisamente moral, o que dá peso à tese da oposição irreduzível entre dever-ser e ser. Porém, se conseguimos mostrar que o ponto de vista deontológico está subordinado à perspectiva teleológica, então a distância entre dever-ser e ser aparecerá menos infranqueável que em um confronto direto entre a descrição e a prescrição ou segundo uma terminologia próxima, entre juízos de valor e juízos de fato.¹⁷⁴

Com efeito, Ricoeur não tem o intuito de guardar qualquer ortodoxia em relação à abordagem teleológica de herança aristotélica, assim como em relação à abordagem deontológica de linhagem kantiana. Isso não equivale a dizer, todavia, que Ricoeur busca operar uma síntese entre as duas tradições. Trata-se antes de reconhecer que em grande medida tal oposição deve-se ao fato de que se deve identificar a qual dimensão é adequado raciocinar teleologicamente ou deontologicamente. Desse modo, Ricoeur sustenta 1) que há uma primazia da ética (teleológica) sobre a moral (deontológica), 2) mas que entretanto há a necessidade de se passar pelo crivo da norma e 3) finalmente faz-se necessário ultrapassar certos conflitos originados a partir da dimensão normativa cuja solução somente pode encontrar-se na sabedoria prática que exige o discernimento e a atenção à singularidade da situação em questão.¹⁷⁵ Estes três momentos discernidos por Ricoeur sinalizam para três dimensões distintas da razão prática, a saber, uma dimensão reflexiva, uma dimensão normativa e uma dimensão particular de aplicação.

A visada ética define-se por três termos: “o desejo de uma vida boa, com e para os outros, em instituições justas”. Os três componentes aludem

¹⁷⁴ Idem, p. 201-2.

¹⁷⁵ Ricoeur, *Éthique et morale*, op. cit., p. 258.

respectivamente ao cuidado de si, ao cuidado do outro e ao cuidado da instituição. Ademais, vale notar o modo gramatical que é o optativo do gênero “Feliz aquele que...” em contraste com o modo imperativo, característico do campo das normas, da moral.

Porém, é preciso esclarecer esta escolha de Ricoeur de tomar como primeiro componente o si-mesmo e não o outro. Por que tal escolha em uma reflexão ética? Esta não exige justamente o confronto com a alteridade a ponto de eventualmente esta ocupar o primeiro plano da reflexão? Para Ricoeur, sua escolha foi feita “justamente para sublinhar que o termo ‘si’ [...] não se confunde absolutamente com o eu e, pois, com uma posição egológica que o encontro de outrem viria necessariamente subverter.”¹⁷⁶

Além disso, tomar como ponto de partida o si-mesmo significa reconhecer antes do respeito pelo outro, algo que é próprio da dimensão das normas, a noção de estima que é possível identificar em duas situações, a saber, primeiramente em nossa capacidade de agir intencionalmente, ou seja, fazer escolhas ou manifestar preferências a partir de certas razões e ademais em nossa capacidade de iniciativa, isto é, de introduzir modificações no curso do mundo ou iniciar uma nova cadeia de eventos no mundo. A estima de si está fundada, pois, em nossa capacidade de nos reconhecermos como autores de nossas próprias ações: “Nesse sentido, a estima de si é o momento reflexivo da *práxis*: ao apreciar nossas ações, nós apreciamos a nós-mesmos como seu autor e, portanto, como sendo algo diferente do que simples forças da natureza ou simples instrumentos.”¹⁷⁷

¹⁷⁶ Idem, p. 259.

¹⁷⁷ Idem, *ibidem*.

No entanto, o fato da estima de si consituir esse momento reflexivo não conduz ao solipsismo, como se poderia acusar, na medida em que na estrutura do si há uma dimensão dialogal implícita que conduz a passagem da estima de si para a solicitude, seu pressuposto no plano do outro. Assim, a solicitude, enquanto cuidado com o outro, implica uma reciprocidade em que o outro é estimado como um si-mesmo. Com efeito, a solicitude designa uma reciprocidade de pessoas que se reconhecem como insubstituíveis e cujo modelo mais acabado seria o da amizade, ponto mais alto da solicitude, em que se estima o outro tanto quanto a si mesmo.¹⁷⁸

Já nos casos nos quais há uma desigualdade de fato, o reconhecimento da inferioridade ou da superioridade consiste no primeiro passo para que haja o restabelecimento da reciprocidade, situação frequentemente que é aquela encontrada na relação do médico e do paciente na qual, o último em geral em razão de seu sofrimento, encontra-se em posição inferior. Assim, na dimensão intersubjetiva desta relação, a primeira tarefa é a retomada da reciprocidade sob o signo da amizade, ou melhor, há uma compensação da assimetria inicial pelo movimento do reconhecimento:

Porém, a reciprocidade não exclui uma certa desigualdade, como na submissão do discípulo ao mestre. A desigualdade é, todavia, corrigida pelo reconhecimento da superioridade do mestre, reconhecimento que restabelece a reciprocidade. Em sentido inverso, a desigualdade pode advir da fraqueza do outro, de seu sofrimento. É então tarefa da compaixão restabelecer a reciprocidade na medida em que, na compaixão,

¹⁷⁸ Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p.226: “Os agentes e os pacientes de uma ação são considerados em relações de troca que como a linguagem conjugam reversibilidade de papéis e o caráter insubstituível das pessoas. O que a solicitude acrescenta é a dimensão de valor que faz com que cada pessoa seja insubstituível em nossa afecção e em nossa estima. A esse respeito, é na experiência do caráter irreparável da perda do outro amado que aprendemos pela transferência do outro sobre nós mesmos, o caráter insubstituível de nossa própria vida. É primeiro para o outro que eu sou insubstituível. Nesse sentido, a solicitude responde à estima do outro por mim.”

aquele que parece ser o único a dar, recebe mais do que dá pela via da gratidão e do reconhecimento. A solicitude restabelece a igualdade lá onde ela não está dada como na amizade entre iguais.¹⁷⁹

Acima da reversibilidade de papéis e do caráter insubstituível das pessoas situa-se a similitude que consiste no ponto mais alto das relações desiguais entre o si-mesmo e o outro. Em outros termos, a similitude seria o resultado da troca entre estima de si e solicitude por outro, ou seja, “eu não posso estimar a mim mesmo sem estimar o outro como eu-mesmo”,¹⁸⁰ o que significa que reconheço no outro a capacidade de começar algo novo no mundo, de agir segundo razões, agir de acordo com preferências hierarquizadas, etc. Há uma equivalência entre o “você também” e o “como eu mesmo” que “assenta-se sobre uma confiança que se pode sustentar pela extensão da atestação em virtude da qual eu acredito que eu posso e tenho valor”¹⁸¹

No entanto, como já visto anteriormente, o outro não é somente aquele da segunda pessoa, das relações intersubjetivas orientadas pela solicitude, mas o outro é igualmente aquele da terceira pessoa, o cada um das relações institucionais e que se orientam pelo sentido da justiça. As instituições, “estruturas do viver junto de uma comunidade histórica”, devem encarregar-se de operar a distribuição de vantagens e encargos:

Por instituição, entende-se aqui a estrutura do viver junto de uma comunidade histórica — povo, nação, região, etc. — estrutura irreduzível às relações interpessoais e, no entanto, vinculada a elas em um sentido notável que a noção de distribuição logo permite esclarecer. É por costumes comuns e não por regras coercitivas que a ideia de instituição caracteriza-se fundamentalmente. Com isso, somos conduzidos ao *éthos*

¹⁷⁹ Ricoeur, P. *Éthique et morale*, op. cit., p. 260.

¹⁸⁰ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 226.

¹⁸¹ Idem, *ibidem*.

de onde a ética tira seu nome. Uma maneira feliz de sublinhar a primazia ética do viver junto sobre as coerções cingidas aos sistemas jurídicos e à organização política é marcar, com Hannah Arendt, a distância que separa o poder em comum da dominação. [...] Mais fundamental que a relação de dominação é aquela de poder em comum.¹⁸²

A noção de distribuição apresenta-se como fundamental para que se faça justiça, já que esta consiste em atribuir a cada um a sua parte. Nesse sentido, seu núcleo comum consiste na ideia de igualdade. Porém, a igualdade requerida pela ideia de justiça diferencia-se daquela igualdade a ser observada pela solicitude nas relações intersubjetivas: “Uma instituição tem, com efeito, um alcance mais amplo que o face-a-face da amizade ou do amor”.¹⁸³ De todo modo, é verdade que esta noção de igualdade revela-se problemática, ou seja, não pode ser tomada no seu sentido mais simples, de uma igualdade aritmética. A igualdade é entendida enquanto virtude, por Aristóteles, como uma mediania entre extremos e esta deve ser encontrada na forma de uma igualdade proporcional. A distribuição, para ser justa, deve orientar-se pelo princípio da proporcionalidade entre a parte a ser distribuída e o mérito de cada um.¹⁸⁴ Contudo, por que fazer alusão à justiça ainda no plano ético e não

¹⁸² Idem, p. 227-8.

¹⁸³ Ricoeur, P. *Éthique et morale*, op. cit., p. 261.

¹⁸⁴ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, p. 235. Conf. igualmente Aristóteles. *Ética a Nicômaco*, p. 108-9: “Uma vez que o injusto é iníquo e a injustiça iniquidade, é evidente que há um meio termo entre os extremos da iniquidade, a saber, a igualdade. Ora se a injustiça é iniquidade, então a justiça é igualdade, coisa que é aceite por todos sem ser necessária demonstração. Ora, se a igualdade é um meio, a justiça será também um meio. Por outro lado, a igualdade implica pelo menos dois termos. É necessário, por conseguinte, que a justiça seja um meio e uma igualdade por relação com qualquer coisa, bem como relativamente a algumas pessoas. Em primeiro lugar, enquanto meio, encontra-se entre dois extremos (a saber, entre o mais e o menos); segundo, enquanto igual, é igual entre duas partes; por fim, enquanto justo, é justo para certas pessoas. É necessário, pois, que a justiça implique pelo menos quatro termos, a saber, duas pessoas, no mínimo, para quem é justo que algo aconteça e duas coisas enquanto partes partilhadas. E haverá uma e a mesma igualdade entre as pessoas e as partes nela implicadas, pois a relação que se estabelece entre as pessoas é proporcional à relação que se estabelece entre as duas coisas partilhadas. Porque se as pessoas não forem iguais não terão partes iguais, e é daqui que resultam muitos conflitos e queixas, como quando

circunscrevê-la ao âmbito da moral? De um lado, porque a ideia de justiça nos remete a origens remotas, religiosas e míticas, que ainda em nossos tempos não deixam de exercer sua influência. Assim, mesmo a experiência de nossas sociedades seculares atesta que o sentido da justiça é irreduzível aos sistemas jurídicos. Por outro lado, o sentido da justiça é, antes de tudo, solidário daquilo que é percebido como injusto, meio pelo qual adentramos pela primeira vez nesse âmbito, ao percebermos uma falta de equilíbrio, de igualdade. Além disso, a ideia de justiça exige a sua formalização no plano das normas, porém, é possível reconhecer este momento anterior às normas o momento em que a justiça é uma virtude orientada pela busca de uma vida boa e em que o sentido do injusto precede por sua lucidez os argumentos de natureza jurídica e política:

Duas razões legitimam a empresa. Por um lado, a origem quase imemorial da ideia de justiça, sua emergência fora do esquema mítico na tragédia grega, a perpetuação de suas conotações divinas até em sociedades secularizadas atestam que o sentido da justiça não se esgota na construção dos sistemas jurídicos que ele não deixa, contudo, de suscitar. Por outro lado, a ideia de justiça seria melhor designada como *sentido* da justiça no nível fundamental em que estamos. Sentido do justo e do injusto, seria melhor dizer, pois é primeiro à injustiça que somos sensíveis: Injusto! Que injustiça! Bradamos. É sob a forma da queixa que penetramos no campo do injusto e do justo. E mesmo no plano da justiça instituída, diante das cortes de justiça, continuamos a nos comportar como *queixosos*. Ora, o sentido da injustiça não é somente mais pungente, mas igualmente mais perspicaz que o sentido da justiça, pois a justiça é amiúde o que falta e a injustiça o que reina. E os homens têm uma visão mais clara do que falta nas relações humanas que da maneira reta de organizá-las. Por isso, mesmo entre os filósofos,

peças iguais têm e partilham partes desiguais ou pessoas desiguais têm e partilham partes iguais. Isso é ainda evidente segundo o princípio da distribuição de acordo com o mérito, porque todos concordam que a justiça nas partilhas deve basear-se num certo princípio de distribuição de acordo com o mérito. Mas o sentido do princípio de distribuição por mérito envolve controvérsia e não é o mesmo para todos. Para os democratas é a liberdade, mas para os oligarcas é a riqueza ou ainda o berço. Contudo, para os aristocratas é a excelência.”

é a injustiça que é a primeira a colocar o pensamento em movimento. São exemplos os Diálogos de Platão e a ética aristotélica com sua preocupação comum de nomear em conjunto o injusto e o justo.¹⁸⁵

O desejo de uma vida boa deve confrontar-se com as normas morais que se impõem, jogando o papel de um filtro. O crivo da norma passa por um processo de formalização e sob o signo do obrigatório e do dever da perspectiva subjetiva, da consciência diante da norma. O que é próprio do âmbito moral é a exigência de universalidade que transforma a visada ética em regra formal. Contudo, Ricoeur encontra no modelo deontológico kantiano ainda prolongamentos da visada teleológica, particularmente no conceito de boa vontade, sem o qual nada a ser realizado poderia ser estimado como verdadeiramente bom.¹⁸⁶ A ideia de ser capaz de estimar o que é bom: eis o vocabulário que pertence à abordagem teleológica, parece referir-se ao âmbito da ética antes de se adentrar na moral. Além disso, o predicado bom atribui-se ao termo “vontade”, ou seja, aquilo que é objeto da estima de si, nossa capacidade de iniciativa, de fazer algo a partir de uma razão.¹⁸⁷

¹⁸⁵ Conf. Ricoeur, P. *Soi-même comme un autre*, op. cit., p. 231.

¹⁸⁶ Kant, I. *Fundamentação da metafísica dos costumes*, 101-3: Não há nada em lugar algum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*. Entendimento, engenho, poder de julgar e como quer que se possam chamar, outrossim, os *talentos* da mente, ou coragem, decisão, persistência no propósito, enquanto propriedades do *temperamento*, são, sem dúvida, coisas boas e desejáveis sob vários aspectos, mas podem também tornar-se extremamente más e nocivas, senão é boa a vontade que deve fazer uso desses dons da natureza e cuja qualidade peculiar se chama por isso *caráter*. Com os dons da fortuna dá-se o mesmo. Poder, riqueza, honra, a própria saúde e o completo bem-estar e contentamento com o seu estado, a que damos o nome da *felicidade*, dão coragem e destarte também, muitas vezes, soberba, quando não há uma boa vontade para corrigir sua influência sobre o ânimo e, ao mesmo tempo, sobre todo o princípio do agir, tornando-os assim conformes a fins universais; para não mencionar o fato de que um espectador imparcial e racional jamais pode se comprazer sequer com a vista da prosperidade ininterrupta de um ser a quem não adorna traço algum de uma vontade boa e pura e, assim, que a boa vontade parece constituir a condição indispensável até mesmo da dignidade de ser feliz.”

¹⁸⁷ Ricoeur, *Soi-même comme un autre*, op. cit., 239-40.

O modelo mais acabado desse modelo é aquele proposto por Kant para quem a regra formal somente pode ser atingida mediante a universalização das máximas de ação, denominado o imperativo categórico.¹⁸⁸ O formalismo kantiano suprime elementos vinculados ao prazer, ao desejo, à felicidade, isto é, tudo aquilo que é empírico, particular, contingente, obstáculos à universalização e, pois, à instituição da norma. Igualmente é a supressão dos elementos heterogêneos que se constituem em condição para o exercício da autonomia moral. A pessoa moralmente autônoma é aquela que é capaz de outorgar a si mesma as leis de sua ação, é aquela que segue um princípio racional e, pois, formal, e não segue assim princípios substanciais vinculados a elementos contingentes. A universalização da máxima da ação não proporciona nenhum conteúdo da ação, mas somente um critério que se aplica às intenções da ação. A autonomia moral no campo das normas corresponde à estima de si no plano ético:

Com efeito, a posição do formalismo implica a supressão do desejo, do prazer, da felicidade, não porque sejam ruins, mas porque não satisfazem, em razão de seu caráter empírico, particular, contingente, ao critério transcendental de universalização. Tal estratégia de depuração, levada até a seu termo, conduz à ideia de autonomia, ou seja, de autolegislação que é a verdadeira réplica no plano do dever ao desejo de uma vida boa.¹⁸⁹

¹⁸⁸ Kant, I. fundamentação da Metafísica dos costumes, op. cit., p. 213-5: Se me represento em pensamento um *imperativo hipotético* em geral, não sei de antemão o que ele há de conter até que a condição me seja dada. Mas, se me represento em pensamento um imperativo categórico, então sei de pronto o que ele contém. Pois, visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária. Portanto, o *imperativo categórico* é um único apenas e, na verdade, este: age apenas segundo a máxima pela qual possas querer que ela se torne tornar-se uma lei universal”.

¹⁸⁹ Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, op. cit., p. 262-3.

Vale afirmar também que a passagem da ética para a moral permeia regras universais que exigem respeito, expressa na segunda fórmula do imperativo categórico.¹⁹⁰ A exigência de respeito configura-se como uma interdição à violência, interdição do exercício de poder sobre o outro, de uma vontade sobre outra. As formulações das normas são proibitivas: não se deve matar; não se deve roubar; não se deve mentir. O respeito pelo outro é o correspondente no campo das normas à solicitude no plano ético: “É para compensar esse vazio do formalismo que Kant introduziu o segundo imperativo categórico no qual podemos reconhecer o equivalente, no plano moral, da solicitude no plano ético”¹⁹¹

Já no âmbito das instituições, as normas manifestam-se como princípios de justiça. Nesse ponto, Ricoeur evoca a teoria da justiça de John Rawls que em oposição a qualquer concepção teleológica, procura apresentar uma solução procedimental ao problema da justiça que passa pela adesão a uma versão do contratualismo. A questão fundamental de Rawls consiste em definir os princípios que devem reger uma distribuição justa na sociedade fazendo abstração do que diferencia os indivíduos, mas levando em consideração a sua capacidade de deliberar racionalmente. Para tanto, é preciso que todos os contratantes estejam todos na mesma situação inicial, ou melhor, na mesma

¹⁹⁰ Kant, I. Fundamentação da metafísica dos costumes, op. cit., p. 243-5: “Portanto, se houver um princípio prático supremo e, com respeito à vontade humana, um imperativo categórico, ele tem de ser tal que faça da representação daquilo que é necessariamente fim para todos, porque é *fim em si mesmo*, um *princípio objetivo* da vontade que pode, por conseguinte servir de lei prática universal. O fundamento desse princípio é: a natureza racional existe como fim em si. É assim que o homem necessariamente se representa sua própria existência; nessa medida é, pois, um princípio *subjetivo* de ações humanas. Mas é assim também que todo outro ser racional representa sua existência, em consequência de precisamente o mesmo fundamento racional, que também vale para mim; portanto, é ao mesmo tempo um princípio *objetivo*, do qual, enquanto fundamento prático supremo, todas as leis da vontade têm de poder ser derivadas. O imperativo prático será, portanto o seguinte: *Age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio.*”

¹⁹¹ Ricoeur, P. Soi-même comme un autre, op. cit., p. 263.

posição original e cada um deve deliberar sobre os princípios que deverão regular a estrutura básica da sociedade ignorando a sua verdadeira posição social que vincula a classe social, confissão religiosa, formação intelectual etc. O “véu de ignorância” se faz necessário para que a escolha, embora interessada, seja apesar disso imparcial. Ignorando a sua verdadeira posição na sociedade, você se coloca em qualquer posição, poderia estar em qualquer posição, o que leva cada um a escolher os princípios que satisfaçam melhor o interesse de todos da sociedade e notadamente dos menos favorecidos.

Sendo assim, o primeiro princípio que seria escolhido seria aquele que garante igualmente a todos a proteção de sua liberdade e direitos individuais. Ninguém faria uma escolha racional que atentasse contra sua própria liberdade. Quanto ao segundo princípio, que não pode sobrepor-se ao primeiro, uma distribuição desigual de bens é admitida desde que tal distribuição proporcione o maior benefício possível aos menos favorecidos da sociedade (desfavorecidos por razões contingentes: naturais, sociais ou históricas), isto é por razões independentes da vontade do indivíduo. Escolhe-se a igualdade de oportunidades, porém corrigida pelo princípio da diferença assentado na noção de maximizar o mínimo, ou seja, aqueles que ganham menos, devem ganhar o máximo possível. Contudo, é possível chegar a este princípio exclusivamente por intermédio de uma abordagem procedimental?

Meu problema não é o do valor probatório do argumento considerado enquanto tal, mas de saber se não é a um sentido ético prévio da justiça que de um certo modo a teoria deontológica da justiça faz apelo. Sem de modo nenhum colocar em questão a independência de seu argumento, Rawls concorda que este encontra nossas convicções bem pesadas (*our considered convictions*) e que se estabelece entre a prova

formal e essas convicções bem pesadas um equilíbrio reflexivo (*reflective equilibrium*).¹⁹²

Dito de outro modo, Ricoeur sinaliza que o recurso ao equilíbrio reflexivo proposto por Rawls parece satisfatório no que concerne ao primeiro princípio relativo à violação das liberdades individuais. No entanto, quando passamos ao princípio referente à distribuição de riquezas e cargos, não encontramos no equilíbrio reflexivo um meio satisfatório de resolver problemas que são muito mais controversos. Com efeito, a resolução prática destes conflitos sinaliza para o recurso de algo que seja anterior aos princípios de justiça, o seu pano de fundo, um sentido de justiça capaz de nos orientar em nossas práticas sociais.

O paradoxo da teoria da justiça de Rawls consiste em que sua maior força, residente no princípio da diferença, seria concomitantemente sua maior contradição. Afinal de contas, como indivíduos que participam de um contrato social, ignorando sua verdadeira posição na sociedade, podem escolher um princípio que beneficie os menos favorecidos desta mesma sociedade? Não há a necessidade de se levar em conta uma percepção de pertença a uma comunidade política precisa, não há aí uma ideia de bem comum, uma ideia de solidariedade ou fraternidade no pano de fundo desta escolha supostamente feita com o ‘véu de ignorância’?

Não obstante, o próprio Rawls reconhece que o princípio da diferença faz remissão à noção de fraternidade assim como o primeiro princípio refere-se à liberdade e o primeiro item do segundo faz alusão à igualdade. Em geral, a fraternidade parece estar ausente das teorias democráticas, como se estas não

¹⁹² Idem, p. 265-6.

devessem possuir um tal compromisso. Porém, Rawls sustenta uma posição inversa:

Às vezes se acredita que o ideal de fraternidade envolve laços de sentimento e afeição que não seria realista esperar que existissem entre os membros da sociedade em geral. E esse é, decerto, mais um motivo para a relativa omissão desse ideal na teoria democrática. Muitos acham que ele não tem lugar nas questões políticas. Contudo, se for interpretado como um princípio que abarca os requisitos do princípio de diferença, não é uma concepção impraticável. [...] Ao aceitá-lo, podemos associar as ideias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade à interpretação democrática dos dois princípios de justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio; a igualdade, à ideia de igualdade contida no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa de oportunidades; e a fraternidade, ao princípio de diferença. Desse modo, encontramos um lugar para a concepção de fraternidade na interpretação democrática dos dois princípios, e percebemos que essa concepção impõe uma exigência definida à estrutura fundamental da sociedade. Não devemos esquecer os outros aspectos da fraternidade, mas o princípio de diferença expressa seu significado fundamental do ponto de vista da justiça social.¹⁹³

De todo modo, a objeção de Ricoeur assim como dos autores comunitaristas consiste não somente em reconhecer um princípio de solidariedade, mas que esta, enquanto assentado em laços de pertença, funciona como um pano de fundo real que não se pode omitir como faz o procedimentalismo de Rawls.

Com efeito, Rawls opera uma crítica à noção de mérito como fundamento justificador da desigualdade na distribuição de bens, ou seja, Rawls critica toda meritocracia que entende que as desigualdades advindas da desigualdade de méritos e virtudes seria legítima. Esta crítica sinaliza para a ausência de mérito no fato de alguém ter méritos ou, em outros termos, a distribuição de méritos entre os membros de uma sociedade ocorre de modo

¹⁹³ Rawls, John. Uma teoria da justiça, São Paulo: Martins Fontes, 2008, p. 126-7.

absolutamente contingente, isto é, de modo arbitrário e irracional, seja por fatores naturais, históricos ou sociais. Desse modo, não é legítimo que um indivíduo reivindique uma certa posição na sociedade recorrendo exclusivamente a critérios meritocráticos, já que não há um fundamento racional para tal critério, mas tão somente um fundamento contingente e arbitrário. Em contrapartida, segundo a concepção da justiça como equidade, ao ignorar minha real posição na sociedade, eu me colocaria no lugar dos menos favorecidos e escolheria um princípio que garantisse a maior vantagem possível a este grupo. Tal princípio sustenta, aliás, as políticas de discriminação positiva que assim não se chocam com o primeiro princípio que estipula a igualdade dos direitos individuais já que este princípio não assegura um direito a uma distribuição desigual ou a condições vantajosas de concorrência pelas vagas abertas a todos na sociedade:

Assim, não é correto que os indivíduos que possuem maiores aptidões naturais e o caráter superior que possibilita seu desenvolvimento tenham direito a um esquema cooperativo que lhes permita obter benefícios ainda maiores de maneira que não contribuam para as vantagens de outros. Não merecemos nosso lugar na distribuição de aptidões inatas, assim como não merecemos nosso lugar inicial na sociedade. Também é problemática a situação de saber se merecemos o caráter superior que nos possibilita fazer o esforço de cultivar nossas capacidades, pois esse caráter depende, em grande parte, de circunstâncias familiares e sociais afortunadas no início da vida, pelas quais não temos nenhum crédito. A ideia de mérito não se aplica aqui. Na verdade, os mais favorecidos têm direito a seus talentos naturais, como qualquer outra pessoa; esse direito está garantido pelo primeiro princípio, da liberdade fundamental, que protege a integridade da pessoa. E assim os mais favorecidos têm direito a tudo que possam obter em conformidade com as normas de um sistema equitativo de cooperação social. Nosso problema é saber como esse esquema, a estrutura básica da sociedade, deve ser concebido. De um ponto de vista geral apropriado, o princípio de diferença parece aceitável tanto para o indivíduo mais favorecido quanto para o menos favorecido. Sem dúvida, nada disso é, estritamente falando, um argumento em defesa do princípio, já que na teoria contratualista os argumentos são

feitos do ponto de vista da posição original. Mas essas ponderações ajudam a esclarecer o princípio e em que sentido ele é igualitário.¹⁹⁴

Nesse caso, o argumento da maximização de benefícios aos menos favorecidos refuta a tese utilitarista da justiça segundo a qual devemos maximizar a felicidade ou o bem-estar do maior número de pessoas possível. Esta prioridade do bem coletivo em detrimento do bem individual tem como consequência a possibilidade de violação de direitos individuais, de atentado à integridade do indivíduo. Rawls opõe ao princípio utilitarista a tese kantiana da exigência de respeito a cada um sem exceção, cada pessoa humana devendo ser tratada como um fim nela mesma, e jamais ser tratada somente como um meio, no caso do utilitarismo, somente como um instrumento para que se atinja o máximo de bem-estar social. Sendo assim, são admitidas as desigualdades econômicas e sociais desde que elas permitam a maximização de benefícios aos menos favorecidos e, desse modo, seja possível a conciliação entre os imperativos da liberdade individual e da justiça social.¹⁹⁵

A aplicação de normas a situações concretas fornece a ocasião para conflitos de dever que constituem aquilo que Ricoeur denomina o trágico da ação. Para afrontar este conflito, é preciso ultrapassar o plano das normas e refletir sobre o critério de sua aplicação a fim de evitar o problema da arbitrariedade, justamente o que a concepção deontológica da justiça procurou expulsar com vigor:

¹⁹⁴ Idem, p. 124-5

¹⁹⁵ Conf. Kymlicka, Will. Filosofia política contemporânea, São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 70-4.

é para fazer face a esta situação que uma sabedoria prática é requerida, sabedoria ligada ao julgamento moral em situação e para a qual a convicção é mais decisiva que a própria regra. Esta convicção não é, todavia, arbitrária na medida em que ela socorre-se com recursos do sentido ético mais originário que não passaram pela norma.¹⁹⁶

Sendo assim, as normas são fundamentais e acompanham mesmo a formação da consciência moral, mas elas não são autossuficientes, isto é, elas cumprem seu papel na sua aplicação e assim elas devem ser entendidas como esquemas de orientação prática e se tornam nitidamente inflexíveis e rígidas quando se apagam as nuances de todo julgamento em situação singular que exige uma sabedoria prática a fim de avaliar os contornos peculiares do caso a ser estimado. Assim, os conflitos suscitados pelo formalismo das normas conduz à passagem da moral a ética aplicada em situação ou contexto específico, após ter atravessado a mediação do plano das normas. Além disso, vale lembrar que a atividade própria da sabedoria prática consiste em deliberar bem, de modo adequado, que não se confunde, pois, nem com uma aplicação mecânica da norma, nem tampouco com a tomada de decisão a partir de uma convicção cristalizada e desatenta às especificidades da situação. Com efeito, Ricoeur busca um posicionamento a uma justa distância entre um normativismo rigoroso e uma casuística pura.¹⁹⁷

Em outros termos, os conflitos entre as regras exigem uma solução prática que para encontrar a forma mais adequada à situação concreta e singular, deve buscar apoio no sentido de justiça em suas várias dimensões

¹⁹⁶ Ricoeur, P. *Éthique et morale*, op. cit., p. 267.

¹⁹⁷ Portocarrero, Maria Luísa. Ricoeur sous le signe d'Aristote. *Revista Filosófica de Coimbra* n° 40, p. 443.

como já explanado anteriormente. Assim, Ricoeur mais uma vez conduz sua análise pelos três componentes do cuidado de si, do outro e das instituições.¹⁹⁸

O conflito que nasce do primeiro componente do cuidado de si — da estima de si e da autonomia — é aquele que se testemunha principalmente em sociedades ocidentais europeias que erigem uma moral com pretensão universalista e que se choca com o particularismo de certas sociedades que reclamam sua tradição, sua cultura. Confronto que opõe, por exemplo, os defensores dos direitos humanos e aqueles que fazem a apologia do multiculturalismo. Trata-se de um desafio extremamente delicado para a nossa época. Para Ricoeur, a saída deste impasse implica adotar um equilíbrio reflexivo entre universalidade e historicidade, considerando os valores morais como historicamente dados, culturalmente enraizados, mas com uma pretensão legítima à universalidade: “Só uma discussão no nível concreto das culturas poderia dizer, ao termo de uma longa história que ainda está por vir, quais universais pretendidos tornar-se-ão universais reconhecidos.”¹⁹⁹

A segunda classe de conflitos faz alusão ao âmbito da solicitude e do respeito pelo outro. Os casos mais sensíveis são aqueles que encontramos no âmbito da bioética, na relação entre médico e paciente no interior da relação terapêutica, nos casos que tangem o início e o fim da vida. É preciso adotar um equilíbrio entre a solicitude pelo outro e o respeito pelas regras morais e jurídicas indiferentes aos casos concretos. Ricoeur sinaliza que os casos mais

¹⁹⁸ Idem, p. 446: “Assim, toda consciência é absolutamente solidária da aparição do outro e a lei que existe para ser aplicada, mas que, para sê-lo, exige, na linha da prudência aristotélica, sua tradução na situação singular de sua concretização. A tripla constituição do *éthos*, atenção dispensada a si mesmo, atenção dispensada ao outro e à instituição, mostra-me com efeito que o desejo ético de uma vida feliz, sem a instituição nem a lei, desagrega-se, reduz-se a um desejo ilusório, haja vista que o mal e a violência efetivamente existem. Entretanto, deve-se mostrar a Kant que a lei tem contornos pouco claros, que ela não é nada nela mesma, ou seja, sem a mediação da situação que reclama justiça.”

¹⁹⁹ Ricoeur, Paul. *Éthique et morale*, op. cit., p. 268.

difíceis requerem preferencialmente decisões que sejam tomadas em conjunto, por comitês. Em um exemplo específico, Ricoeur faz referência a casos tratados pela *Anistia Internacional* em que a prática da medicina está envolvida por situações de alto risco, como internações psiquiátricas, regimes carcerários. Estas situações confrontam as regras da profissão médica com as regras da instituição:

o médico consultado no contexto de uma prisão não pode exercer plenamente sua vocação definida pelo dever de assistência e de cuidados, haja vista que a própria situação na qual ele é chamado a fazê-lo constitui um atentado à liberdade e à saúde, exigida precisamente pelas regras do sistema carcerário. A escolha, para o médico individual, está entre aplicar sem concessão as exigências oriundas do juramento de Hipócrates com o risco de ser eliminado do meio carcerário ou consentir com as coerções constitutivas deste meio junto com o mínimo de exceções compatíveis com o respeito de si, do outro, e da regra.²⁰⁰

Enfim, mais uma vez há um confronto de regras de classes distintas — as regras da profissão médica *versus* as regras da instituição carcerária — e na ausência de regras superiores em condições de arbitrar o conflito, resta somente a sabedoria prática que corresponde no plano prático ao papel que a sensação desempenha no plano teórico. O paralelo com a sensação lembra a ideia de equidade no plano prático, a correção da lei que em razão da sua natureza, que é ser geral, não dá conta dos casos singulares que requerem um exercício de adequação.

O terceiro caso, relativo à questão do sentido e dos princípios de justiça, toca o problema da sociedade como um sistema distributivo e uma certa heterogeneidade dos bens. Rawls sinaliza para a importância de se

²⁰⁰ Idem, p. 268-9.

determinar o princípio que deve reger tal distribuição, mas esta recai sobre bens qualitativamente distintos e, em geral, é por esta razão que as questões de justiça distributiva são tão controversas. Para se resolver este problema, é preciso reconhecer, tal como Michael Walzer em *Esferas da justiça*, a heterogeneidade dos bens a fim de dar conta das diferentes concepções de distribuição:

A justiça é invenção humana, e duvida-se que seja feita de uma só maneira. Seja como for, vou começar duvidando, e mais que duvidando, desse pressuposto filosófico comum. As questões apresentadas pela teoria da justiça distributiva admitem uma série de respostas e há espaço dentro dessa série para a diversidade cultural e as opções políticas. Não é só questão de implementar algum princípio singular ou conjunto único de princípios em diversas circunstâncias históricas. Ninguém negaria que existe uma série de implementações moralmente permissíveis. Quero defender mais do que isso; que os princípios da justiça são pluralistas na forma; que os diversos bens sociais devem ser distribuídos por motivos, segundo normas e por agentes diversos; e que toda essa diversidade provém das interpretações variadas dos próprios bens sociais — o inevitável produto do particularismo histórico e cultural.²⁰¹

Sendo assim, os conflitos não derivam da ausência de acordo sobre os bens que distinguem as esferas de justiça, mas, sobretudo, a respeito da prioridade que se atribui a esses bens, para o qual as considerações de elementos históricos e culturais são imprescindíveis. Toda decisão é referente a um corpo político particular e será válido durante um certo período de tempo.

Em razão da ausência de regras universais imutáveis, o debate público é que joga papel essencial, semelhante ao papel do comitê de ética no âmbito do cuidado do outro. Trata-se, no caso, de um exercício de sabedoria prática em

²⁰¹ Walzer, Michael. *Esferas da justiça: em defesa do pluralismo e da igualdade*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 4-5.

âmbito público. E assim a equidade revela sua superioridade em relação à norma que em razão de sua generalidade, precisa ser retificada na busca pela adequação aos casos concretos: “A equidade revela-se assim ser um outro nome do sentido da justiça quando este atravessou os conflitos suscitados pela própria aplicação da regra de justiça.”²⁰² O sentido da justiça, embora pertença ao âmbito reflexivo, ganha visibilidade na aplicação das normas, justamente quando se faz necessária a correção daquilo que está na norma, parece ganhar visibilidade vinculado à noção de equidade. E ainda que esta seja retificadora da norma, e por isso vai além da norma, mas ela não é superior à norma no sentido da última ser de algum modo prescindível. Nesse ponto, Ricoeur mostra-se completamente de acordo com as palavras de Aristóteles:

O fundamento para tal função retificadora resulta de, embora toda a lei seja universal, haver, contudo, casos a respeito dos quais não é possível enunciar de modo correto um princípio universal. Ora nos casos em que é necessário enunciar um princípio universal, mas aos quais não é possível aplicá-lo na sua totalidade de modo correto, a lei tem em consideração apenas o que se passa o mais das vezes, não ignorando, por isso, a margem para o erro, mas não deixando, contudo, por outro lado, de atuar menos corretamente. O erro não reside na lei nem no legislador, mas na natureza da coisa: isso é simplesmente a matéria do que está exposto às ações humanas. Quando a lei enuncia um princípio universal, e se verifica resultarem casos que vão contra essa universalidade, nessa altura está certo que se retifique o defeito, isto é, que se retifique o que o legislador deixou escapar e a respeito do que, por se pronunciar de um modo absoluto, terá errado. É isso o que o próprio legislador determinaria, se presenciasse o caso ou viesse a tomar conhecimento da situação, retificando, assim, a lei, a partir das situações concretas que de cada vez se constituem. Daqui resulta que a equidade é justa, e até, em certo sentido, trata-se de uma qualidade melhor do que aquele tipo de justiça que está completamente sujeito ao erro. A equidade não será, contudo, uma qualidade melhor do que aquela forma de justiça que é absoluta. A natureza da equidade é, então, ser retificadora do defeito da lei, defeito que resulta da sua característica universal.²⁰³

²⁰² Ricoeur, Paul. *Éthique et morale*, op. cit., p. 270.

²⁰³ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Atlas, 2009, p. 125.

O sentido da justiça, manifesto originariamente em nossa experiência memorial na expressão “É injusto!”, ganha contornos mais racionais com o conceito de equidade e, pois, ganha maior visibilidade no mundo.

3.2 O JUÍZO MÉDICO

A análise do juízo médico proposta por Ricoeur consiste em um exercício de ética aplicada, ou seja, trata-se de uma análise que incide sobre um campo particular da ação humana — da bioética — que tem por motivação principal o sofrimento humano e tem como objetivo principal o alívio deste sofrimento. Com efeito, sua reflexão enfatiza a bioética clínica ou terapêutica que se conduz pelo propósito do tratar e do curar, não se confundindo, pois, nem com a bioética de pesquisa orientada notadamente pelo propósito da obtenção de conhecimento, nem pela bioética vinculada às políticas públicas que devem prestar contas com exigências de justiça na distribuição de recursos e de serviços de saúde à população em geral.

Em tal análise, Ricoeur retoma os as três dimensões de sua ética fundamental, mas com uma inversão da ordem de análise, mencionada pelo próprio autor ao final do texto:

Ocorre que, sem ter procurado deliberadamente, reencontro a estrutura fundamental do juízo moral tal qual expus na “pequena ética” de *Soi-même comme un autre*. Esse encontro não é fortuito, uma vez que a ética médica se insere na ética geral do viver bem e do viver junto.²⁰⁴

Nesse sentido, a análise principia pelo nível prudencial que concerne à sabedoria prática (*phrónesis*) e se aplica a situações singulares, para em seguida recair sobre o nível deontológico que diz respeito ao entendimento de juízos que se arvoram em normas que transcendem a singularidade, desdobrando-se em códigos de ética médica, e por fim a análise inclina-se

²⁰⁴ Ricoeur, Paul. Les trois niveaux du jugement médical in *Le juste* 2, op. cit., p. 235-6.

sobre o nível reflexivo que consiste na busca de legitimação dos juízos prudenciais e deontológicos. Inversamente à ordem seguida no exame da ideia de justiça, aqui Ricoeur adota para sua análise o caminho inverso:

- a) prudencial (phónesis): juízo aplica-se a situações singulares (sabedoria prática);
- b) deontológico: códigos de ética médica (universalização);
- c) reflexivo: busca de legitimação ou justificação dos juízos prudenciais e deontológicos.

Mas por que, afinal das contas partir do nível prudencial? Porque é neste primeiro nível que se encontra o campo próprio de intervenção da profissão médica, a saber, o sofrimento humano que juntamente com o prazer consistem na égide derradeira da singularidade humana:

Por que é preciso partir do nível prudencial? É o momento de lembrar a natureza das situações às quais se aplica a virtude da prudência. Seu campo é o das decisões tomadas em situações singulares. Enquanto a ciência, segundo Aristóteles, versa sobre o geral, a *tékhne* versa sobre o particular. Isto é eminentemente verdadeiro na situação na qual intervém a profissão médica, a saber, o sofrimento humano. Juntamente com o prazer, o sofrimento é o refúgio último da singularidade.²⁰⁵

O sofrimento afeta a relação de cada um consigo mesmo e com os outros, como alguém que é portador de capacidades e relações com a família, o trabalho, as instituições. Nesse caso, Ricoeur alude à ideia de que o sofrimento consiste em uma diminuição das capacidades de dizer e agir, como já visto anteriormente.

²⁰⁵ Idem, p. 222.

A medicina é uma prática baseada em uma relação social na qual a motivação fundamental é o sofrimento e o propósito maior é auxiliar a diminuir o sofrimento ou curar. O propósito maior da prática médica é a busca pela saúde, noção que possui estreito vínculo com aquelas de felicidade e bem-estar, expectativas comuns, porém, um tanto controversas, para as quais uma solução somente pode ser encontrada no nível reflexivo. Portanto, os juízos prudenciais no âmbito terapêutico implicam a estrutura relacional do ato médico entendida como uma prática de tipo particular fundamentada no desejo de ser liberto do sofrimento e da morte e na esperança de ser curado, de atingir até mesmo a imortalidade.

Porém, qual é o núcleo ético do encontro singular entre médico e paciente? “É o pacto de confidencialidade que compromete mutuamente um paciente com um médico. Nesse nível prudencial, ainda não falaremos de contrato e de sigilo médico, mas de *pacto de tratamento baseado na confiança*.”²⁰⁶ Tal pacto é a conclusão de um processo que, no seu ponto de partida, reúne duas pessoas em posição completamente assimétricas, assimetria que está na origem de toda relação entre médico e paciente, visto que ela opõe aquele que sabe fazer, possui um conhecimento prático, em face daquele que, em geral, está despido desse saber e, além disso, sofre e encontra-se assim em uma condição vulnerável.

Esta assimetria começa a se reduzir quando o polo do paciente “traz para a linguagem” seu sofrimento, tanto mediante a descrição de sintomas quanto pela inserção destes sintomas em uma narrativa, em uma linha do tempo, em uma história. Desse modo, o paciente queixa-se e pede sua cura,

²⁰⁶ Idem, p. 233.

pede a reabilitação de sua saúde, deseja em última instância a imortalidade, pedido que inclui de modo implícito a *promessa* de cumprir o protocolo de tratamento desde a sua admissão por parte do paciente. Em contrapartida, o outro polo, do médico, contribui para a diminuição da assimetria da relação mediante alguns passos: a inclusão em sua clientela, a formulação de um diagnóstico, ainda que na forma de hipótese e finalmente a prescrição.

A confiabilidade do acordo, assim, requer uma reciprocidade de compromissos, ou seja, o compromisso do médico de acompanhar seu paciente assim como o compromisso do paciente de se portar como o agente de seu tratamento. Logo, o pacto de tratamento consiste essencialmente em uma aliança firmada entre os dois polos contra a doença em prol da saúde do paciente. A relação terapêutica, em seu primeiro momento, assenta-se, pois, na tríade confiança - promessa – aliança.

O pacto de tratamento torna-se assim uma espécie de aliança firmada entre duas pessoas contra o inimigo comum, a doença. O caráter moral do acordo decorre da promessa tácita feita pelos dois protagonistas de cumprir fielmente seus compromissos respectivos. Essa promessa tácita é constitutiva do estatuto prudencial do juízo moral implicada no 'ato de linguagem' da promessa.²⁰⁷

Entretanto, há o viés frágil do pacto, cingido ao oposto da confiança, ou seja, à desconfiança e à suspeita. A confiança do pacto é ameaçada do lado do paciente pela desconfiança em relação ao abuso de poder do médico e igualmente pela suspeita de que médico não poderá atender à sua expectativa.

Do lado do paciente, a confiança é ameaçada por uma mistura impura de desconfiança em relação ao presumido abuso de

²⁰⁷ Idem, p. 224

poder por parte de todo e qualquer membro do corpo médico e pela suspeita de que o médico, hipoteticamente, não atenderá à insensata expectativa depositada em sua intervenção: todo paciente pede demais [...], mas desconfia do excesso de poder daquele mesmo em quem deposita uma confiança excessiva.²⁰⁸

Os limites (fragilidades) impostos ao compromisso por parte do médico, afora os casos de negligência, imperícia e imprudência advêm da intrusão de elementos externos à prática terapêutica, elementos de duas ordens.

Primeiro, há a intrusão das ciências biomédicas na relação terapêutica, uma interferência que ocorre mediante a reificação do corpo humano. Há duas lógicas paradoxais que dominam a prática médica em nossos dias. De um lado, há a objetivação do corpo, a análise do corpo considerado exclusivamente como um objeto, um corpo sem sujeito, resultado do método experimental que tem origem na ciência, mas acaba por invadir também a prática médica; de outro lado, a promoção e o respeito à autonomia do paciente enquanto sujeito.

Com efeito, o modelo dominante da medicina moderna tende a fazer desta última uma prática objetiva científica que considera a dimensão orgânica do humano como o ponto de aplicação de sua competência em nome das exigências de rigor do reducionismo de método. Assim, enquanto a clínica tradicional desenvolvia-se proporcionando um largo espaço à narrativa que o sujeito elaborava a partir da experiência do seu próprio corpo, este sujeito torna-se hoje antes o destinatário de um discurso sustentado por especialistas competentes a respeito de seu corpo orgânico, apreendido pelas diversas abordagens paraclínicas objetivantes. Por outro lado, este mesmo sujeito que recebe cuidados é solicitado com insistência para que ele exerça sua autonomia, precisamente sobre a base de informações objetivas que lhe são transmitidas a propósito de seu corpo e das técnicas disponíveis para a reparação deste último. Pode-se notar então uma disjunção entre, por um lado, a explicitação cada vez mais acentuada do corpo objetivo, colocado assim sob o signo de instrumento da existência e, por outro lado, a valorização insistente da autonomia do sujeito que se vê legitimamente promovido na posição de ator principal de

²⁰⁸ Idem, *ibidem*.

sua existência e de seus projetos. Entretanto, esta promoção é menos aquela de uma autonomia que se exerce a partir da experiência da doença na qual o sujeito estaria apoiado, mas antes naquela de um sujeito convidado a desenvolver-se a partir do exercício da prática médica, ao menos implicitamente normativa, sobre o corpo. Paradoxalmente, pode-se considerar que a relação de cuidado, guiada pela preocupação com a objetividade, acaba por antes reforçar a solidão autárquica do sujeito do que promover a sua autonomia em sua dimensão de reciprocidade.²⁰⁹

Desse modo, identifica-se uma forte tensão entre o saber biomédico e a liberdade individual reduzida ao exercício de seu consentimento. O rompimento desta tensão bipolar exigiria o apelo a um terceiro elemento — a narratividade — a partir da qual o sujeito é o ator importante da atividade médica, exercendo, porém, uma liberdade ancorada na sua própria experiência de seu corpo (próprio) e de sua doença. Recuperar a dimensão narrativa do paciente, tão negligenciada pela prática médica hodierna, consiste em resistir à ideologia inscrita no saber biomédico, ideologia que constrói uma série de representações sobre o corpo, a saúde, o doente, a partir da objetivação do corpo orgânico do sujeito, construindo a partir desta abordagem uma normatividade da prática médica.

Sendo assim, a ética concernente à prática médica no âmbito da clínica joga um papel fundamental como resistência ao saber objetificador da ciência e da técnica, que, aliás, não tomará como objeto o corpo orgânico, mas igualmente o espírito, donde a importância de tal análise também para a clínica psiquiátrica. Isto posto, qual é a função da clínica quando um sujeito (profissional da saúde) encontra um outro que sofre (paciente) em um quadro social e institucional de objetivação do corpo e do espírito?

²⁰⁹ Boitte, Pierre. Pour une bioéthique clinique. Presse Universitaire du Septentrion, p. 162.

O desafio para aquele que cuida é de se proporcionar um meio para promover, graças à distância crítica estabelecida pelo debate e pela argumentação, a capacidade dos pacientes de desenvolver sua própria autonomia e, com isso, afirmar sua qualidade de sujeito político.²¹⁰

Além disso, em segundo lugar, há o perigo de uma outra intrusão, no caso, da saúde pública que tange ao aspecto coletivo e não mais individual da saúde. A relação médico-paciente está situada em um contexto social-político mais amplo. A própria prática médica submete-se a normas mais amplas do que aquelas que regulamentam exclusivamente a prática médica.

Voltemos ao âmbito específico da clínica e à sua dimensão moral. Ainda não submetida a nenhuma norma, não haveria aí um risco contrário, isto é, tudo dependeria nesse nível unicamente da postura e atitude do médico? Porém, Ricoeur replica que “chamar prudencial o nível e compromisso moral ligado ao pacto de tratamento não é deixá-lo entregue às incertezas da benevolência.”²¹¹ Do caráter singular do tratamento passa-se aos recursos de generalização que procedem do ensino e da prática (sabedoria prática), arvorando-se em preceitos, já a meio caminho das normas, em uma clara passagem do nível prudencial ao nível deontológico.

Os três principais preceitos oriundos da sabedoria prática são:

- a) o caráter singular e insubstituível do paciente, pois se trata o indivíduo e não a espécie: “em virtude da diversidade das pessoas humanas, o que se trata não é a espécie, mas sempre um exemplar único do gênero humano”²¹²
- b) a indivisibilidade da pessoa, já que se trata a pessoa integral e não seus órgãos, ou seja, tal preceito nega a fragmentação operada pela especialização

²¹⁰ Idem, p. 163.

²¹¹ Ricoeur, Paul. *Les trois niveaux du jugement médical*, op. cit., p. 225

²¹² Idem, *ibidem*.

dos saberes: “o que se trata não são órgãos múltiplos, mas um doente, integral”²¹³ Ademais, nega-se qualquer fragmentação, igualmente aquela entre o âmbito biológico, o psicológico e o social.

c) a consideração da auto-estima que consiste no reconhecimento pelo sujeito de seu próprio valor. Ela equilibra o respeito que se dirige do mesmo ao outro e é sobretudo uma resposta ao prejuízo da auto-estima do paciente causado pelas condições da hospitalização:

É essencialmente o sentimento de estima pessoal que fica ameaçado pela situação e dependência que prevalece no hospital. A dignidade do paciente não é ameaçada apenas no nível da linguagem, mas por todas as concessões à familiaridade, à trivialidade, à vulgaridade nas relações cotidianas entre membros do pessoal médico e pessoas hospitalizadas.²¹⁴

Há uma recaída na dependência em razão da fragilidade do pacto, resultado da exigência excessiva e desconfiança latente por parte do paciente. A dignidade e a auto-estima do paciente ficam ameaçadas pelas condições da hospitalização. A auto-estima compreende a aprovação da pessoa humana por si mesma por existir e exprime a necessidade de se saber aprovada pelos outros por existir (reconhecimento). A noção de auto-estima consiste no fundo ético da noção de dignidade.

Mas por qual razão é preciso elevar-se do nível prudencial para o nível deontológico do juízo? A primeira função do nível deontológico é de universalizar preceitos que, no nível prudencial, eram o resultado da generalização de práticas particulares, ao passo que no nível deontológico o

²¹³ Idem, p. 225.

²¹⁴ Idem, p. 226

preceito torna-se norma. A universalidade da norma liga todo médico a todo paciente, logo, qualquer um que entre nessa relação.

Enquanto o pacto de confiança e a promessa de honrar esse pacto constituem o núcleo ético da relação que liga um médico a um paciente, o momento deontológico do juízo é constituído pela elevação desse pacto de confiança ao nível da norma. O que se afirma é essencialmente o carácter universal da norma: esta liga todo médico a todo paciente, portanto qualquer um que entre na relação de tratamento.²¹⁵

A norma reveste-se da forma da interdição, por exemplo, a violação do sigilo médico. No nível prudencial, o pacto de confidencialidade poderia ser situado como preceito atribuído à virtude da amizade. No nível deontológico, a norma situa o compromisso no âmbito da regra da justiça, no vocabulário das relações contratuais:

Na forma de interdito, a norma exclui terceiros, situando o compromisso singular no âmbito da regra de justiça, então mais dos preceitos de amizade. O pacto de tratamento [...] pode agora ser expresso no vocabulário das relações contratuais. Certamente há exceções por considerar [...], mas elas mesmas devem seguir uma regra: não há exceção sem uma regra para a exceção à regra.²¹⁶

No nível deontológico, a prática médica ultrapassa a relação entre médico e paciente, já que todo médico tem o dever/ obrigação de prestar socorro a qualquer pessoa doente ou ferida que se encontre em perigo.

A segunda função do nível deontológico consiste em estabelecer conexão: o código de ética profissional deve ter correlação com normas de um corpo político específico. Sendo assim, o código deontológico é um subsistema da

²¹⁵ Idem, p. 227.

²¹⁶ Idem, ibidem.

ética médica, ou seja, há uma correlação entre os deveres do médico e as regras que ganham estatuto social. Por exemplo, a regra que diz que a medicina não é um comércio, já que o paciente, enquanto uma pessoa, não pode ser tratado como mercadoria, a despeito dos custos do tratamento (dimensão social da medicina)

Na mesma rubrica de universalidade, num âmbito profissional, devem ser colocados os artigos que dispõem sobre a liberdade de prescrição por parte do médico e a livre escolha do médico por parte do paciente. Esses artigos não caracterizam apenas certa espécie de medicina, a medicina liberal, mas reafirmam a distinção básica entre o contrato médico e qualquer outro contrato que reja o intercâmbio entre bens mercantis.²¹⁷

A terceira função do nível deontológico consiste em arbitrar conflitos que aparecem nas fronteiras da prática médica de orientação humanista. Aqui está a parte mais crítica da deontologia. É preciso ir além da letra dos códigos, na medida em que estes dissimulam os conflitos: “Aquilo que está escrito no código e aquilo que nele lemos muitas vezes constituem a solução que oculta o problema.”²¹⁸

Há duas frentes nas quais a prática médica de orientação humanista está ameaçada. Primeira frente: encontro da ética clínica com a ética de pesquisa. Ricoeur deixa de lado as controvérsias internas à bioética da pesquisa.

clínica e pesquisa têm uma fronteira comum ao longo da qual surgem inevitavelmente conflitos. Os progressos da medicina dependem em grande parte das ciências biológicas e médicas. A principal razão disso é que o corpo humano é ao mesmo tempo carne de um ser

²¹⁷ Idem, p. 228-9.

²¹⁸ Idem, p. 229-30.

peçoal e objeto de investigação observável na natureza.²¹⁹

Uma segunda frente de conflitos traduz-se pelo choque entre a preocupação com o bem-estar da pessoa, em uma perspectiva liberal, e a consideração da saúde pública: “um conflito latente tende a opor a preocupação com a pessoa e sua dignidade e a preocupação com a saúde como fenômeno social.”²²⁰ Ricoeur exemplifica tal confronto analisando o artigo 2º do Código de deontologia médica francês: “o médico, a serviço do indivíduo e da saúde pública, exerce sua missão no respeito à vida humana, à pessoa e à sua dignidade.” A norma, ao procurar ser a mais abrangente possível, parece acolher o conflito em seu interior: a ênfase deve ser posta na dignidade ou na vida humana, esta entendida como toda a população francesa, no caso, ou até mesmo a espécie humana. Ricoeur identifica três principais paradoxos do contrato médico:

Primeiro paradoxo: a pessoa humana não é coisa, no entanto, seu corpo é uma parte da natureza física observável. Segundo paradoxo: a pessoa não é mercadoria, e a medicina não é comércio, mas a medicina tem preço e custa para a sociedade. Último paradoxo que abrange os dois anteriores: o sofrimento é privado, mas a saúde é pública.²²¹

Os conflitos são assim diversos: alto custo dos tratamentos e das cirurgias, prolongamento da vida humana, opinião pública que exige demais do corpo médico que assume, por isso, uma posição defensiva. Em suma, a tendência é que seja cada vez maior o fosso entre a reivindicação de liberdade individual

²¹⁹ Idem, p. 230.

²²⁰ Idem, p. 231.

²²¹ Idem, p. 233.

ilimitada da parte dos pacientes e a na distribuição pública do tratamento de saúde sob a exigência da regra de solidariedade.

Finalmente a função reflexiva a partir da qual não se trata mais de considerar aquilo que pode constar em normas de um código de ética, mas antes aquilo que concerne à legitimação da deontologia enquanto codificação de normas, conforme o exemplo anteriormente mencionado que faz alusão ao conflito entre o interesse da pessoa e o interesse da sociedade. Está subjacente nos códigos um conflito entre várias filosofias, várias tradições de pensamento. Nesse caso, as soluções de compromisso presentes nos códigos não remontam para conflitos entre normas, mas conflitos entre fontes morais no sentido atribuído por Charles Taylor.²²² Nesse sentido, “não poderíamos criticar os códigos de deontologia por nada dizerem sobre essas fontes morais. É certo que estas não são mudas, mas já não é mais no campo da deontologia que elas se exprimem.”²²³

Em última instância, o que está em jogo é a própria noção de saúde que, por sua vez, não se separa das relações entre vida e morte, nascimento e sofrimento, sexualidade e identidade, nós mesmos e os outros. Encontramo-nos no nível reflexivo de uma antropologia filosófica que não escapa ao pluralismo das convicções nas sociedades democráticas. Os códigos aceitam uma composição plural advinda de diversas fontes morais cujo fundamento estaria nas noções de “consenso sobreposto” e “desacordos razoáveis”, noções fundamentais do liberalismo político de Rawls.

O que parece surpreendente à primeira vista é que a análise do juízo médico tem início no nível prudencial, do julgamento em situação, nível

²²² Taylor, C. As fontes do Self: a construção da identidade moderna, op. cit., p. 125-145.

²²³ Ricoeur, p. Les trois niveaux du jugement médical, op. cit., p. 234.

presidido pela noção de equidade como uma forma de adequação da ação ao caso singular. Encontramos aqui um fundamento teleológico. Em contrapartida, ao final de nossa análise, encontramos no plano reflexivo, que é igualmente aristotélico e teleológico, orientado pelo desejo de vida boa, mas que diante da pluralidade de valores das sociedades democráticas atuais, é em Rawls que Ricoeur encontra uma última guarida a fim de justificar esse mesmo pluralismo presente nos códigos de ética médica.

O exercício relativo ao juízo médico inverte a ordem da arquitetura da ética fundamental. A justificativa desta inversão reside no tipo de exercício: trata-se de uma reflexão sobre uma ética particular. “As perplexidades [...] sobre o significado vinculado à ideia de saúde, fazem parte precisamente do âmbito de uma reflexão sobre o querer viver bem. A saúde é a modalidade própria do viver bem nos limites que o sofrimento impõe à reflexão moral.”²²⁴

Além disso, Ricoeur aponta a fragilidade que reaparece nos três níveis da ética médica, isto é, no nível prudencial encontramos uma dialética de confiança e desconfiança que fragiliza o pacto médico e seus três preceitos fundamentais; em seguida, no nível deontológico encontramos uma dupla ameaça à prática médica humanista, expressa pela objetivação do corpo humano e pela intromissão do interesse da saúde pública; e finalmente no nível reflexivo ou teleológico encontramos a estrutura ora consensual, ora conflitual das fontes morais para a qual a resposta mais satisfatória é a de Rawls.

O término desta análise, no campo da bioética, campo do sofrimento humano, das relações singulares, termina em uma arquitetura liberal. Esta

²²⁴ Idem, p. 236.

conclusão corrobora, porém, a hipótese inicial do trabalho de que ambas as tradições são tomadas como um paradoxo.

CONCLUSÃO

Vimos que a discussão bioética contemporânea oscila, em geral, entre uma concepção liberal, centrada na ideia da autonomia do sujeito e que passou a fazer parte da prática médica a partir da segunda metade do século XX e uma concepção fundamentada na noção de cuidado, noção tributária da ideia de vulnerabilidade.

Paul Ricoeur insere-se nesse debate tomando a polaridade autonomia-vulnerabilidade como elementos que, apesar de opostos, são constituintes da condição humana, o que leva o filósofo francês a reconhecer o paradoxo da condição humana. É preciso resistir à tentação de querer resolver o paradoxo com soluções simples, por meio de sínteses ou pela abolição mesmo de um dos termos.

A imagem do cogito ferido designa justamente essa ideia. É a atestação como a ação de afirmar-se que vai ser um ponto de sutura importante, a meio caminho entre um sujeito solipsista, uma identidade inflada, e por outro lado, um ser assujeitado, resultado de processos que lhe são externos. Daí a posição central da noção de capacidade, como selo da condição humana — o homem capaz — que, contudo, é concomitantemente vulnerável e é suscetível ao sofrimento. É verdade que mesmo aí resta uma resistência, uma capacidade de sofrer como grau mínimo de atividade, mas de todo modo configura-se como uma limitação das capacidades humanas. E o sofrimento joga um papel central em nossa investigação na medida em que é em torno dele que as questões da bioética clínica se orientam.

No encontro entre o médico e o paciente na clínica, nessa relação assimétrica entre aquele que pode e aquele que sofre, nessa relação já de início frágil, são necessárias várias mediações para que se efetivem aproximações. Para tanto, Ricoeur inicialmente identifica uma distância que opõe as visões teleológica e deontológica no debate ético contemporâneo, para em seguida realizar aproximações, encontrar o lugar de cada uma delas em nossos juízos morais, de modo que elas aparecem mais como complementares do que excludentes, sem sínteses precipitadas, e não sem a realização de discriminações rigorosas.

E é no juízo médico, na relação clínica, que esta tensão se torna ainda mais evidente. Esta se torna o campo privilegiado onde estas tensões ganham visibilidade, ganham corpo, e nos permitem ver com lentes aumentadas o trágico da ação, que envolve as fragilidades das relações éticas, mas igualmente a capacidade do homem de afrontá-las.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Obras de Paul Ricoeur:

_____. Autonomie et vulnérabilité in *Le juste 2*. Paris : Éditions Esprit, 2001.

_____. Éthique et morale in *Lectures 1 : autour du politique* : Paris, Éditions du Seuil, 1991.

_____. La souffrance n'est pas la douleur in *Souffrance et douleur : autour de Paul Ricoeur*, Paris : PUF, 2013.

_____. *Le juste 1*. Paris : Éditions Esprit, 1995.

_____. Le paradoxe politique in *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1967.

_____. Les trois niveaux du jugement médical in *Le juste 2*. Paris : Éditions Esprit, 2001.

_____. Négativité et affirmation originaire in *Histoire et vérité*. Paris : Éditions du Seuil, 1967.

_____. *Parcours de la reconnaissance*. Paris : Gallimard, 2004.

_____. Pouvoir et violence in *Lectures 1 : autour du politique* : Paris, Éditions du Seuil, 1991.

_____. Préface à *Condition de l'homme moderne* in *Lectures 1 : autour du politique* : Paris, Éditions du Seuil, 1991.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris : Éditions du Seuil, 1990.

Outras obras:

ARENDT, Hannah. A condição humana. Tradução: Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 11ª ed., 2014.

ARISTÓTELES. Ética a Nicômaco. Tradução de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: editora Atlas, 2009.

BEAUCHAMP, Tom L.; CHILDRESS, James F. Princípios de ética biomédica. Tradução: Luciana Pudenzi. São Paulo: Loyola, 2ª ed., 2011.

BOITTE, Pierre; CADORÉ, Bruno; JACQUEMIN, Dominique; ZORRILLA, Sergio. Pour une bioéthique clinique. Presses universitaires du Septentrion, 2002.

CANTO-SPERBER, Monique. Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale. Paris: PUF, 2004.

CANTO-SPERBER, Monique; OGIEN, Ruwen. Que devo fazer? A filosofia moral. Tradução de Benno Dischinger. São Leopoldo/RS: Editora Unisinos, 2004.

DESCOMBES, Vincent. Le pouvoir d'être soi-même. In: Critique: Révue générale des publications françaises et étrangères. Tome 47, n° 529-530, juin-juillet 1991, pp. 545-576.

DOSSE, François. Paul Ricoeur: un philosophe dans son siècle. Paris: Armand Collin, 2012.

DURAND, Guy; PERROTIN, Catherine. Contribution à la réflexion bioéthique: dialogue France-Québec. Québec: Éditions Fides, 1991.

DURAND, Guy. Introdução geral à bioética: história, conceitos e instrumentos. Tradução: Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Centro Universitário São Camilo: Loyola, 2ª ed., 2007.

FERRY, Jean-Marc. Habermas: crítico de Hannah Arendt. Revista Educação e Filosofia, vol. 17 – n° 33 jan./jun. 2003, p. 25-46.

FERRY, Luc; RENAUT, Alain. Pensamento 68: ensaio sobre o anti-humanismo contemporâneo. Tradução: Roberto Markenson; Nelci Nascimento Gonçalves. São Paulo: Editora Ensaio, 1988.

FREUD, Sigmund. Luto e melancolia. In Obras Completas. São Paulo: Companhia das Letras, vol. 12, 2010.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. Lembrar escrever esquecer. São Paulo: Ed. 34, 2006.

GARRAU, Marie; LE GOFF, Alice. *Care, justice et dépendance: introduction aux théories du care*. Paris: PUF, 2010

HABERMAS, Jurgen. O conceito de poder de Hannah Arendt in Freitag, Barbara; Rouanet, Sérgio Paulo. *Habermas: Sociologia. Seleção e tradução de Barbara Freitag e Sérgio Paulo Rouanet*. São Paulo: Ática, 1980.

HANSON, Bernard. Le principe d'autonomie. In: Hottois, G; Missa, Jean-Noël (org.). *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: Éditions de Boeck Université, 2001

HIPÓCRATES. *Aforismos*. Tradução de Joffre Marcondes de Rezende. São Paulo: Editora Unifesp, 2010.

HOTTOIS, Gilbert; MISSA, Jean-Noël. *Nouvelle encyclopédie de bioéthique*. Bruxelles: Éditions de Boeck Université, 2001.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução: Udo Badur Moosburger e Valério Rohden. 3º ed. São Paulo: Abril Cultural, 1987

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Tradução: Guido Antônio de Almeida. São Paulo: Discurso Editorial: Barcarola, 2011.

KANT, Immanuel. *Textos seletos*. Tradução: Floriano de Sousa Fernandes; Raimundo Vier. Petrópolis/RJ: Vozes, 7º ed., 2011.

KYMLICKA, Will. *Filosofia política contemporânea*. Tradução de Luís Carlos Borges. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

JONAS, Hans. *O princípio responsabilidade: ensaio de uma ética para a civilização tecnológica*. Tradução: Luiz Barros Montez e Marijane Lisboa. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC – Rio, 2006.

MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Tradução de Jussara Simões. Bauru, SP: EDUSC, 2001.

MAILLARD, Nathalie. *La vulnérabilité: une nouvelle catégorie morale?* Genève: Labor et fides, 2011.

MARIN, Claire ; ZACCAÏ-REYNERS, Nathalie. *Souffrance et douleur : autour de Paul Ricoeur*. Paris : PUF, 2013.

PELLUCHON, Corine. *L'autonomie brisée: bioéthique et philosophie*. Paris: PUF, 2009.

PIERRON, Jean-Philippe. *Vulnérabilité: pour une philosophie du soin*. Paris: PUF, 2010.

PORTOCARRERO, Maria Luísa. Ricoeur sous le signe d'Aristote. *Revista Filosófica de Coimbra*, nº 40, 2011, p. 439-450

RAWLS, John. Uma teoria da justiça. Nova tradução, baseada na edição americana revista pelo autor: Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

RENAUT, Alain. O indivíduo : reflexão acerca da filosofia do sujeito. Tradução : Elena Gaidano. Rio de Janeiro : Difel, 1998.

RENAUT, Alain; SOSOE, Lukas. Philosophie du droit. Paris : PUF, 1991.

SEN, Amartya. Sobre ética e economia. Tradução de Laura Teixeira motta. São Paulo : Companhia das Letras, 2004.

TAYLOR, Charles. Argumentos filosóficos. São Paulo: Edições Loyola, 2000.

TAYLOR, Charles. As fontes do self: a construção da identidade moderna. São Paulo: Loyola, 2º ed., 2005.

TEIXEIRA, Joaquim de Sousa. Ipseidade e alteridade : uma leitura da obra de Paul Ricoeur. Lisboa : Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2 vol., 2004.

WALZER, Michael. Esferas da justiça: uma defesa do pluralismo e da igualdade. Tradução de Jussara Simões. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

WORMS, Frédéric. Souffrant, agissant et vivant. In: MARIN, Claire ; ZACCAÏ-REYNER, Nathalie (org.). Souffrance et douleur : autour de Paul Ricoeur. Paris : PUF, 2013.