

O RESPEITO AO OUTRO NA ÉTICA DE PAUL RICOEUR

Noeli Dutra Rossatto
Universidade Federal de Santa Maria

Resumo: No artigo *Sympatia e respeito* (1954), Paul Ricoeur delimita o campo da ética da segunda pessoa aos sentimentos de simpatia, luta e respeito. Mais tarde, em *O si-mesmo como um outro* (1990), o esquema será modificado com a introdução da amizade (*philia*) e da solicitude em lugar da simpatia. O respeito permanecerá como categoria moral. Algumas questões parecem ficar em aberto. Primeiro, por que Ricoeur assume a ética do respeito no tratamento da segunda pessoa? Em segundo, por que substitui a simpatia pela amizade-solicitude? E ainda: por que deixa de lado a luta? E em terceiro, até que ponto ele conserva a categoria de respeito tomada na acepção kantiana? Sugerimos três respostas. Em um sentido, que a ética do respeito resolve tanto o problema derivado do tratamento da alteridade enquanto coisa como também a tendência à fusão decorrente da simpatia, e à deposição do outro de sentimentos negativos, tais como a luta. Em outro que, além da simpatia ser substituída pela amizade-solicitude, em um plano horizontal não se manterá a mesma estrutura dialética composta por simpatia, luta e respeito. Por fim, que, ao lado disso, permanece a mesma estrutura dialógica de fundo em que a solicitude, tal como antes a simpatia, equivale à face afetiva do respeito; e o respeito será a solicitude transposta para o plano abstrato das regras morais.

Palavras-chave: Sentimentos morais; Respeito; Ética; Paul Ricoeur; Kant.

Abstract: In the article *Sympathy and respect* (1954), Paul Ricoeur delimits the field of the ethics of the second person to the feelings of sympathy, struggle and respect. Later, in *Oneself as another* (1990), the scheme will be modified with the introduction of friendship (*philia*) and solicitude instead of sympathy. Respect will remain a moral category. Some issues seem to remain open. Firstly, why does Ricoeur assume the ethic of respect in the treatment of the second person? Secondly, why does he substitute sympathy for friendship-solicitude? And still: why does he put aside the fight? And thirdly, to what extent does he retain the category of respect taken in the Kantian sense? We suggest three answers. In a sense, the ethics of respect resolves both the problem arising from the treatment of otherness as a thing, as well as the tendency toward fusion from sympathy, and the deposition of the other from negative feelings, such as struggle. In another that, in addition to sympathy being replaced by friendship-solicitude, in the horizontal plane the same dialectic structure composed by sympathy, struggle and respect will not be maintained. Finally, alongside this, there remains the same basic dialogical structure in which solicitude, as before sympathy, amounts to the affective aspect of respect; and respect will be the solicitude transposed into the abstract plane of moral rules.

Keywords: Moral sense; Respect; Ethics; Paul Ricoeur; Kant.

1. Descrição do problema

Dois textos em especial tratam o respeito como categoria ética da segunda pessoa na obra de Paul Ricoeur. De modo incipiente, o artigo de 1954, *Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconde personne*, aplica à segunda pessoa da ética um esquema formado pelos polos da simpatia e do respeito. Mais tarde, apesar de a simpatia desaparecer, o respeito cumpre uma função bem definida em sua “pequena ética”, apresentada em *Soi-même comme un autre* (1990). Em lugar da simpatia, a nova estrutura ética da segunda pessoa traz em um de seus polos a virtude aristotélica da amizade (*philia*) e a solicitude (*sollicitude*); o outro polo será mantido como respeito devido aos outros. Assim, o âmbito da segunda pessoa será ocupado pelo par amizade-solicitude, abraçando o conteúdo teleológico da ética aristotélica; e a ética do respeito, por seu lado, conservará o caráter formal da deontologia kantiana.

Não vamos nos deter na relação entre simpatia, solicitude e respeito, pois já abordamos em outra oportunidade (ROSSATTO, 2016). A tarefa principal do presente artigo será tratar de modo mais específico o significado e a função adquirida pela categoria kantiana de respeito, inicialmente tomada como ética do respeito e depois como respeito devido ao outro, no âmbito da proposta de Paul Ricoeur para a segunda pessoa da ética.

Eis o primeiro problema. Que papel a ética do respeito joga em relação à “simpatia” (*Mitfühlen*), proveniente da fenomenologia dos afetos de Max Scheler, e a luta por reconhecimento, advinda da fenomenologia do espírito de Hegel? O que justifica a substituição da categoria de simpatia pelo par ético amizade-solicitude em *O si-mesmo como um outro*?

Em segundo lugar procuraremos explicitar a função desempenhada pela categoria kantiana de “respeito” (*Achtung*) na ética ricoeuriana. Nossa hipótese inicial é que a ética do respeito (*éthique du respect*), tal como Ricoeur a chama em *Simpatia e respeito*, continua a desempenhar semelhante função ainda que deslocada para uma estrutura moral; no entanto, o respeito, entendido em *O si-mesmo como um outro*, como respeito devido aos outros (*respect dû aux autres*), terá de deixar de oscilar, tal como em Kant, entre a primeira (respeito de si) e a terceira pessoas (respeito às instituições), indicando tão somente a segunda pessoa moral.

Um terceiro problema nos moverá. Procuraremos mostrar que, apesar da admissão de diferentes afetos positivos na designação da segunda pessoa da ética, tais como a simpatia, a amizade e a solicitude, e de afetos negativos, tais como o ódio, o medo, a luta e a vergonha, a mesma estrutura dialógica parece se manter intacta. A simpatia e a solicitude equivalem ao lado afetivo do respeito; e o respeito devido aos outros será a própria solicitude transposta

para o plano formal e abstrato das regras morais. De igual modo, procuraremos indicar que o desejo de reconhecimento mediante a luta não pode coincidir com o ponto de partida ou de chegada desta mesma dialética.

2. Ética do respeito e simpatia

No artigo de 1954, *Simpatia e respeito*, Ricoeur assume da moral kantiana a distinção entre «pessoa» e «coisa» com base na segunda formulação do imperativo categórico. Com isso, ele entende que a relação *com* o outro não pode seguir o mesmo modelo da relação com as coisas, pois, diversamente, trata-se da esfera interpessoal. Junto a isso, ele assimila um segundo aspecto da moral kantiana: o outro a ser reconhecido ou respeitado tem de ser tomado como «fim em si», e não como um mero «meio», objeto ou instrumento. Em outras palavras, o outro não pode ser apreendido em momento algum como coisa, dado que é irredutível em sua dignidade moral.

Neste momento, o que está em jogo não é só a distinção entre pessoa e coisa, mas a própria possibilidade do método fenomenológico responder satisfatoriamente às questões atinentes aos problemas situados no âmbito interpessoal. É em preenchimento a essa lacuna deixada pela fenomenologia que Ricoeur se valerá da deontologia kantiana. Seu diagnóstico aponta essa anomalia nos projetos pioneiros como o da empatia buscada pela fenomenologia husserliana ou o da luta por reconhecimento hegeliana. Além disso, em projetos mais recentes de seu entorno – e podemos pensar aqui na fenomenologia de Max Scheler e na retomada da fenomenologia hegeliana por Jean-Paul Sartre –, não encontra resultado diferente no tratamento da segunda pessoa. Longe disso, tais resultados parecem voltar a um mesmo ponto: a via positiva da empatia e da simpatia leva à fusão com o outro; a via negativa do ódio, da luta e da vergonha decreta sua total deposição. Nenhuma delas distingue suficientemente pessoa e coisa. Mas as duas vias têm potencialmente lugar em um esquema dialético de compreensão da alteridade.

Esses dois primeiros aspectos – a saber: a distinção metodológica entre pessoa e coisa, e o tratamento da pessoa como fim em si – preparam a introdução da ética do respeito como limitadora tanto da simpatia quanto da luta.

Não obstante, a retomada da ética do respeito não será desprovida de dificuldades. Algumas questões não encontram respostas consensuais. Sabe-se que o respeito é um sentimento moral (*moralische Gefühl*), difícil é definir que tipo de sentimento (BRESOLIN, 2011). Também se sabe que sentimento moral e respeito à lei são termos equivalentes na moral kantiana (ESTEVES, 2009), difícil é precisar até que ponto o respeito à lei implica em respeito ao outro.

Ricoeur tem em vista que, por um lado, a ética do respeito de origem kantiana não se remete claramente à segunda pessoa. Por outro lado, ele valoriza positivamente o fato de que a filosofia prática kantiana não põe em dúvida a existência do outro. A segunda formulação do imperativo categórico kantiano traz implicada a noção de segunda pessoa (KANT, 1980, p. 135). No entanto, há outra dificuldade que provém da fenomenologia dos afetos: sentimentos positivos, tais como a empatia e a simpatia, abrigam aspectos que podem ser patológicos. Podem conduzir a dois tipos diferentes de fusão com o outro. De um lado, pode levar à perda do si-mesmo no outro; de outro, à absorção do outro pelo si-mesmo. É o que Max Scheler, respectivamente, caracterizará como fusão heteropática e fusão idiopática.

Em suma, em *Simpatia e respeito*, o ganho trazido pela assimilação da proposta kantiana da ética do respeito seria triplice.

Em primeiro, além de permitir estabelecer a diferenciação entre pessoa e coisa, contribui para levantar um limite ontológico e ético intransponível em que se mantém a alteridade do outro que a fusão afetiva tende a dissolver e que a luta tende a negar. Assim, é preciso distinguir três coisas: eu não sou objeto; o outro não é objeto; e eu não sou o outro e vice-versa.

O segundo ganho que resulta da ética do respeito reside no privilégio dado à simpatia frente a outros afetos intersubjetivos negativos, tais como a antipatia, o ódio, a vontade de poder, o ciúme, a submissão e a destruição. A superioridade existencial e ética dos afetos positivos em relação aos negativos provém da afinidade desses afetos com a ética do respeito. Nesse caso, os afetos intersubjetivos serão subordinados à ética do respeito.

Apesar de não ser tão explícito no artigo de 1954, parece-nos que os afetos positivos e os negativos estão dispostos em uma estrutura dialética horizontal em que a simpatia é a tese e a luta a antítese (negação). De forma complementar, o sentimento de respeito, conservando seu caráter kantiano de metassentimento ou de sentimento trans-afetivo (RICOEUR, 2004a, p. 300), será alocado no lugar da síntese hegeliana. E mais: de acordo com a compreensão kantiana, o respeito não perde seu caráter deontológico e crítico em relação aos afetos positivos e negativos; no entanto, ele deixará de ser tomado *apenas* em sua forma deontológica pura, imediata e abstrata na medida em que carregará consigo, como resultado implicado na síntese, as marcas da fusão e da separação afetivas deixadas para traz.

Mais clara é a homologia de estrutura da reciprocidade alcançada na sincronia entre os polos da simpatia e do respeito. É o que autoriza Ricoeur a escrever ao final de seu artigo: “... *la sympathie et le respect sont un seul et même «vécu»: la sympathie, c'est le respect considérée dans sa matière affective, c'est-à-dire, dans sa racine de vitalité, dans son élan et confusion; le respect c'est la sympathie considérée dans sa*

forme pratique et éthique, c'est-à-dire, comme position active de un autre Soi, d'un alter ego" (2004a, p. 350-51).

Assim, o respeito mantém a alteridade que a simpatia tende a eliminar enquanto vivência afetiva, impetuosa e confusa. Também resguarda a posição de anterioridade da simpatia frente aos afetos negativos. No entanto, os afetos negativos, identificados com a luta, continuam a dinamizar a estrutura ética da segunda pessoa.

Por isso, o terceiro ganho apontado em *Simpatia e respeito* está vinculado à compreensão de que a simpatia está coordenada à luta, e ambas se subordinam ao respeito.

A questão é: que papel a luta irá desempenhar nesta nova estrutura dialética?

Antes de esclarecer o papel da luta no interior da ética ricoeuriana, nos deteremos na questão relativa à substituição da simpatia pela amizade-solicitude em *O si-mesmo como um outro*.

3. Respeito ao outro, simpatia e solicitude

Em *O si-mesmo como um outro*, Ricoeur propõe para o campo da ação da segunda pessoa uma estrutura teleológica em que a amizade (*philia*) complementa a solicitude (*solicitude*). Para ele, não bastaria simplesmente recuperar a virtude aristotélica da amizade para fazer par com o respeito ao outro, pois ela indica apenas a relação *com* indivíduos humanos (do sexo masculino) livres e em igualdade de condição social e política. Daí que o polo da ética será ocupado pelo par amizade-solicitude, e o da moral pelo respeito ao outro.

Ricoeur não agrega uma justificativa explícita a propósito da troca que realiza entre a simpatia e o par amizade-solicitude. Simplesmente passa a usar o novo vocabulário ético. É mais claro, porém, que o problema que ele tem de resolver é o desequilíbrio entre as partes desiguais. Como restituir a reciprocidade em situações de gritante desigualdade e de total ausência de liberdade?

No interior de uma estrutura teleológica, a amizade e a solicitude se distinguem por cobrirem, respectivamente, o campo da relação *com* e *para* o outro. Por sua vez, no plano da ética, a solicitude terá de ser capaz de devolver o equilíbrio entre partes desiguais, carentes e sofredoras. A solicitude terá de suprir aquilo que a amizade não pode nem pretende resolver ao se orientar por um tipo relação que prima pelo dar e o receber em igualdade de condições.

Desta forma, a incumbência da solicitude será dirimir desequilíbrios em que um dos polos da relação não está em condições de reciprocidade, pois que se encontra em uma situação em que apenas pode receber (RICOEUR, 1991,

p. 223). Além disso, a solicitude, guiada pelo predicado “bom”, a nosso ver, terá de ir ao encontro de um modelo alternativo de justiça que não é mais a justiça distributiva, que balizava a ética aristotélica do início ao fim. A justiça distributiva, assim como a amizade, se mostra insuficiente para regular as relações entre pessoas situadas em uma posição de desequilíbrio, pois ela não leva em conta as exigências da bondade. Não há como negar que Ricoeur faz duas correções a Aristóteles ao introduzir a solicitude e a perspectiva da justiça reparadora. A ética aristotélica é, por si só, incapaz de equilibrar partes em que uma delas não é livre ou não tem igual acesso aos bens. Só a justiça reparadora ou compensatória poderia redistribuir de acordo com o que é bom. Isso implicaria, em alguns casos, em entrar em conflito consigo mesmo (primeira pessoa) e com a própria lei e a justiça instituídas (terceira pessoa). No entanto, é só recorrendo à bondade que se pode reverter situações de desigualdade crônica ou histórica, em que predomina a discriminação, a dor, a servidão e a violência.

Ainda que Ricoeur tome a teleologia em sentido aristotélico, a amizade e a solicitude não são tratadas nomeadamente como virtudes éticas. No entanto, a solicitude se apresenta como a noção ética proposta para cobrir o campo em que as relações *para* o outro exigem compensação de desigualdades e de carência de liberdade. Neste sentido, ela declinará até o fim os predicados da bondade.

Se a amizade no modelo aristotélico viabilizava o desejo das pessoas viverem juntas em liberdade e igualdade de condições, a solicitude, por sua vez, terá de balizar o querer viver juntos em situações que precisam ser revertidas, tendo em vista a predominância da violência manifesta pela extrema pobreza, a falta de liberdade e todo tipo de sofrimento e discriminação do outro. E talvez devêssemos acrescentar, de acordo com o próprio Ricoeur: se a solicitude traz consigo implicada a tarefa de *cuidar* do outro, o que aglutina tanto o significado heideggeriano do termo *Sorge* quanto o levinasiano de *lassitude* (cf. MENA, 2006), terá de limitar os excessos que deságuam na fusão *com* o outro, presentes na simpatia e na empatia, como também evitar o extremo oposto indicado pela deposição do outro, mediante a luta sem trégua, o ódio, o medo e o desprezo. Neste ponto, talvez fosse correto acrescentar que as categorias éticas *philia* e *sollicitude* preservam não só a dialética interna ao predicado “bom” na estrutura da segunda pessoa, senão que resguardam o mais estrito sentido aristotélico atribuído à virtude enquanto mediania entre dois extremos em que o bem é o critério.

Em última análise, Ricoeur, em um momento, vincula o predicado «bom», manifesto nas categorias de amizade e de solicitude, com a segunda pessoa da ética; e, em outro seguinte, orienta as duas em um esquema

teleológico assentando-as na bondade original que é a característica mais original e própria à espécie humana (CHANGEUX; RICOEUR, 2007, p. 238).

Com isso, em *O si-mesmo como um outro*, a solicitude expressaria o predicado «bom» de diversos modos. No interior da ética, manteria a orientação geral de que uma ação boa não se pode restringir apenas à prática em igualdade de condições, conforme propugna a amizade aristotélica. E, em uma direção positiva, serve para reposicionar a ação praticada em favor de outrem que vive em condição de debilidade. Em relação à justiça, a bondade e a igualdade se apresentam como qualidades éticas que deverão cobrir toda a extensão da ação, demarcando com isso as características da teleologia interna que tem de implicar até o fim o campo da justiça instituída. Porém, é importante ter presente outro movimento complementar. Se, de um modo, a igualdade é para a vida das instituições o que a solicitude é para as relações interpessoais (RICOEUR, 1991, p. 236), o interpessoal e o institucional não podem ser confundidos, pois, por outro lado, a solicitude não abrange a face sem rosto das instituições. A solicitude diz respeito especificamente à relação face a face entre duas pessoas; a igualdade e a bondade instituídas, como terceiro momento da ética, não olham mais para um rosto em especial, pois seu olhar mira vagamente três ou mais envolvidos.

Não obstante, se não encontramos um motivo palpável para a substituição da simpatia pela amizade e a solicitude, é preciso sublinhar que Ricoeur mantém a homologia de estruturas entre a deontologia e a teleologia na esfera da segunda pessoa. Se antes, em *Simpatia e respeito*, ele podia dizer que a simpatia era o próprio respeito, agora não será tão diferente: a solicitude é o próprio respeito devido ao outro na sua *matéria* afetiva; e o respeito será a solicitude em sua *forma* prática e ética.

Na sequência, voltamos a um dos aspectos do terceiro ganho em *Simpatia e respeito*, que, por um momento, deixamos para trás. Ele se refere à manutenção da luta como mediação dialética, e à introdução da ética do respeito como limitadora da luta.

4. A ética do respeito e o lugar da luta

Em *Simpatia e respeito*, Ricoeur entende que a luta ganha importância ao retomar a perspectiva da fenomenologia hegeliana, reintroduzir o momento histórico que falta tanto à ética do respeito quanto à fenomenologia da simpatia. Neste caso, a luta ocuparia o lugar da antítese em uma dialética em que o primeiro termo é a simpatia e o terceiro o respeito. A luta, então, preencheria o lugar da negação dialética, o que faz com que a fenomenologia saia do círculo restrito da intimidade das relações interpessoais (Husserl, Scheler, Sartre) e ingresse no campo histórico, social e político. É em

complementação a esta dialética que Ricoeur desloca o respeito para o momento sintético da negação da negação. Este terceiro momento da dialética adquire o caráter de crítica e de obrigação moral (ambos no sentido kantiano), esclarecendo em parte o que Ricoeur entende por subordinar a simpatia e a luta à ética do respeito.

Com isso, Ricoeur não terá problemas em admitir a simpatia como unidade da consciência de si em um esquema hegeliano. No entanto, o filósofo francês não poderá deixar de responder a questão: a luta consiste na manifestação original da pluralidade das consciências de si? A resposta será negativa. Uma resposta positiva implicaria em dar um passo atrás, com Hobbes, e admitir a natural guerra de todos contra todos. Não obstante, ele não poderá ir até o fim com Hegel, concedendo que o movimento seguinte à luta por reconhecimento entre senhores e escravos é o da reciprocidade de duas consciências esclarecidas. Para ele, de outro modo, “a luta aparece como uma das dramatizações passionais da revelação da alteridade instituída pelo respeito” (2004a, p. 356).

Como entender isso? Parece que a luta, em sentido amplo, continua a ser tratada como uma das “dramatizações passionais”, tal como qualquer afeto, paixão ou sentimento. No entanto, ela passa a ser tomada no mesmo nível dos afetos negativos. É daí que surge a necessidade de subordiná-la ao respeito. Deste modo, a luta ficaria restrita à função de mediação negativa entre os sentimentos positivos e o sentimento de respeito. Tal leitura vai ao encontro do que Ricoeur parece complementar mais tarde – em *Luta por reconhecimento e economia do dom* (2004) e em *Percurso do reconhecimento* (2007) – ao orientar teleologicamente a luta pelo horizonte da bondade, que encontra sua máxima expressão na economia do dom, e observar as obrigações impostas pelo respeito.

Desta perspectiva, não podemos evitar outra a questão: ao limitar o alcance da luta, Ricoeur não estaria retirando totalmente a possibilidade do conflito nas relações interpessoais?

Responder simplesmente de forma positiva a questão seria não compreender plenamente os resultados a partir dos quais Ricoeur pretende fazer avançar a discussão.

A nosso ver, é preciso notar, primeiramente, que ele quer, antes de tudo, se precaver em relação à fenomenologia dos afetos negativos e à dialética hegeliana, no que elas dão guarida a uma luta sem trégua contra o outro; ou ainda, quer se resguardar em relação a esta mesma dialética que tem como ponto de chegada o plano abstrato de uma consciência de si indiferente, resignada e, por isso, infeliz. Tal dialética, para Ricoeur, se encontraria ao seu final com a própria figura hegeliana da consciência infeliz. É preciso inocular

esta dialética em que os indivíduos humanos estão envolvidos em uma luta sem fim, que é decorrente de um tipo de consciência parcial e imediata; e que o reconhecimento seria alcançado quando essas consciências atingissem o plano do saber absoluto, isto é, quando elas superassem a posição da finitude.

Podemos verificar a mesma precaução ricoeuriana em relação aos estudos atuais que, ao retomarem o legado hegeliano, apresentam como ponto de partida as inúmeras formas de desprezo como motivo da luta por reconhecimento na sociedade atual, como é o caso de Axel Honneth (2003). Tais propostas de reconhecimento do outro não deixam de carregar consigo a velha insígnia da luta, da negatividade, da infelicidade e da destituição do outro. Mesmo assim – e talvez por ainda preservar a função da luta –, Ricoeur não pretende invalidar estes estudos; ao contrário, e de acordo os verbos que ele mesmo utiliza, quer apenas *corrigi-los e completá-los* (RICOEUR, 2004b).

Talvez, neste ponto, em complementação à própria crítica dirigida por Ricoeur ao aporte hegeliano, devêssemos considerar uma das instigantes leituras proveniente da chamada literatura pós-colonial. Em seu recente livro *Raça, cultura, identidades. Um enfoque feminista e pós-colonial*, Hourya Benthouami-Molino (2016, p. 41-49) destaca três aspectos inadequados da dialética do senhor e escravo para a atual análise da situação colonial. Primeiro que, da perspectiva da escravidão nas colônias, de fato não poderia ter havido luta por reconhecimento ou confronto de vida ou morte, senão apenas um reconhecimento sem reciprocidade, pois, a consciência escravizada sempre esteve na dependência de outra consciência: a consciência do branco senhor. Podemos acrescentar a isso que o próprio Hegel, ainda que tenha se inspirado nas lutas contemporâneas dos escravos negros, continuou alimentando o paradoxo entre o discurso da liberdade (branca) e a prática da escravidão (negra), tendo como argumento que os escravos viviam em melhores condições nas colônias do que nas selvas africanas (cf. BUCK-MORSS, 2011). O segundo aspecto é que o processo de realização do escravo não se dá imediatamente no campo dos objetos como quer Hegel, senão pela mediação da própria consciência do senhor, pois, neste caso, o escravo é o próprio objeto, mercadoria, coisa. Em terceiro, a luta por reconhecimento, no interior do sistema colonial, não podia ser situada no campo imediatamente político, mas na intimidade, no erotismo; segundo a autora, é pela posse da mulher branca que o negro se sente homem (branco).

Da perspectiva de *Simpatia e respeito*, é possível ponderar em três sentidos que podem servir para aprofundar a perspectiva de leitura pós-colonial.

Para Ricoeur, é a simpatia que faz parte da esfera da intimidade, mas apenas como passo inicial do reconhecimento como fusão com o outro (no

caso acima: a fusão com o branco). O segundo passo, o da luta política, também não alcançaria a reciprocidade, pois ela, assim como qualquer luta, só teria lugar adequado quando balizada pela ética do respeito. E por fim, a realização do escravo não poderia ter lugar no campo dos objetos (ou do trabalho em sentido marxista), pois, no caso da escravidão negra, o trabalho é a própria causa da ausência de liberdade e da negação de si mesmo: então, ser livre implica em não trabalhar. Só o imigrante europeu que veio para a América devido à falta de trabalho encontra sua afirmação e liberdade no próprio ato de trabalhar. Neste ponto, parece que tanto a ética ricoeuriana – e igualmente a proposta de A. MacIntyre referente aos padrões de excelência, assumida por Ricoeur – carece de um tratamento mais adequado em relação ao mundo do trabalho, do não trabalho e da falta de trabalho.

Mas deixemos esse tema em aberto.

Uma das questões que propomos inicialmente ainda permanece: Ricoeur simplesmente transfere a ética do respeito kantiana para seu projeto de ética?

Responder a questão nos remete ao tema do respeito devido ao outro.

5. O respeito ao outro

Em *Simpatia e respeito*, podemos ver apenas que Ricoeur está decidido a continuar com Kant, assumindo a ética do respeito como alternativa para frear a simpatia e reger a luta. Não vemos tão manifesta a preocupação com o próprio alcance da moral kantiana no tocante ao tratamento da segunda pessoa. A tarefa de correção da deontologia kantiana só será levada a cabo no Oitavo estudo de *Soi-même comme un autre*.

A estratégia inicial do autor, no Oitavo estudo de *Soi-même comme un autre*, intitulado *Le soi et la norme morale*, é aproximar duas heranças éticas – a teleologia aristotélica e a deontologia kantiana –, aparentemente inconciliáveis, a fim de manifestar a «estrutura dialógica implícita» na ética e na moral. Neste passo, o primeiro ajuste que nos interessa é referente às relações interpessoais, guiadas pelas regras da reciprocidade.

Depois de explicitar a estrutura dialógica mantida entre a primeira pessoa da ética aristotélica, tomada como estima de si (*estime de soi*), e a da moral kantiana, como respeito de si (*respect de soi*), Ricoeur assegura que o respeito devido aos outros (*respect dû aux personnes*) desempenha, no interior da deontologia, semelhante função que a solicitude no campo da teleologia (RICOEUR, 1990, p. 254). Sua argumentação articula duas teses complementares a propósito da estrutura dialógica implícita na moral kantiana. A primeira consiste em afirmar que o vínculo entre a solicitude e o respeito ao outro só poderá ser obtido a partir da admissão da similaridade entre a regra de

ouro, que está na raiz da noção de solicitude, e a seguinte formulação do imperativo categórico: “Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio” (KANT, 1980, p. 135).

Para Ricoeur (1990, p. 256), a melhor formulação da regra de ouro é a do *Evangelho de Matheus* (Mt, 22, 39): “Amarás o teu próximo como a ti mesmo”. Tal regra traz consigo dois aspectos principais implicados na reciprocidade. Primeiro, que sua aplicação leva à diminuição – ou mesmo eliminação – da assimetria de fundo manifesta nas expressões “tú mesmo” e “teu próximo”. Em segundo lugar, que a regra de ouro encurta a distância que separa agente e paciente, pois o agente tem de assumir o mesmo lugar do que padece a ação.

A segunda tese consiste em dizer que a comparação entre a estrutura dialógica da solicitude e a formulação kantiana do imperativo revela uma incongruência de fundo: Kant considera intercambiável a ideia de «humanidade» com a de «pessoa como fim». No entanto, ideia kantiana de “humanidade” está relacionada com a terceira pessoa; e a de “pessoa como fim” diz respeito à segunda pessoa moral. Além disso, a pluralidade das pessoas, indicada pela ideia de “humanidade”, implica em um tipo de universalidade que não se aplicaria corretamente à terceira pessoa, pois é a mesma universalidade presente em outras expressões kantianas análogas, tais como «todo homem», «todo ser racional» ou a «natureza racional» (RICOEUR, 1991, p.264s). Em nenhum dos casos o termo «humanidade» tem como referente a segunda pessoa moral.

De outro modo, a constatação da interpolação entre a primeira pessoa do singular e a impessoalidade das instituições, revela uma «descontinuidade inconfessada» que se explicita mais claramente na relação entre as ideias de «fim em si mesmo» e de «pessoa como fim em si» (RICOEUR, 1991, p.260). É preciso notar que os dois problemas que Ricoeur aponta na deontologia kantiana são de natureza teleológica: prova disso é que, por duas vezes, se repete o termo “fim” (fim em si mesmo e pessoa como fim). A propósito, Ricoeur assevera: a ideia de «humanidade», tomada de modo universal como «fim em si mesmo», “tem por efeito atenuar, a ponto de evacuar, a alteridade que está na própria raiz dessa diversidade, e que dramatiza a relação dissimétrica de poder de uma vontade sobre outra...” (RICOEUR, 1991, p.260).

A conclusão parece inevitável: a noção kantiana de «humanidade» impede que o respeito devido ao outro possa funcionar adequadamente numa estrutura dialógica da segunda pessoa da ética. Em quaisquer dos casos, o poder de comando estaria deslocado: ou reside na autonomia autossuficiente da primeira ou na universalidade abstrata das instituições.

Mesmo assim, Ricoeur entende que é possível preservar a formulação kantiana de «pessoa como fim em si». Para ele, esta formulação pode devolver a boa alteridade latente na noção de «humanidade», garantindo mais adiante a distinção entre a segunda («tua pessoa») e a terceira pessoas («pessoa de qualquer outro») da ética. A prova prática negativa de que a alteridade foi devidamente devolvida é que quando tratamos a humanidade como meio, e não como fim em si, tanto na «tua pessoa» como na «pessoa de qualquer outro», temos como resultado a violência (RICOEUR, 1991, p. 263).

Desta forma, Ricoeur restituiria a teleologia interna aos três momentos da deontologia, o que permite conjugar o respeito de si na primeira pessoa; o respeito devido aos outros na segunda; e os princípios da justiça na terceira. No esquema ricoeuriano da moralidade, o respeito devido aos outros faz com que a «pessoa de qualquer outro» se situe de saída em meio a outras pessoas (e não em meio aos objetos), cuja reciprocidade em qualquer caso está rigorosamente assegurada pela irreduzibilidade aos meios (RICOEUR, 2004a). A violência se apresenta aqui de três modos distintos que precisam ser evitados: consiste em tratar o outro como objeto, como não pessoa; consiste em passar o poder de comando da segunda pessoa para a primeira; ou ainda, consiste em diluir a segunda pessoa na impessoalidade sem rosto das instituições.

Assim, a depuração da noção kantiana de respeito, no caso da segunda pessoa tomada como respeito devido ao outro, deixa claro o campo de atuação de cada uma das três pessoas da ética; e, conseqüentemente, serve para reabilitar o poder de comando da segunda pessoa moral, frente a duas tendências igualmente violentas: a do poder ilimitado depositado na autonomia da primeira pessoa; e a negação da mesma autonomia pela terceira pessoa.

Conclusões

A primeira conclusão é que, em *Simpatia e respeito*, apesar de Ricoeur delimitar o campo da ética da segunda pessoa aos sentimentos de simpatia e de respeito, sentimentos negativos, tais como a luta, continuam a fazer parte da dialética da segunda pessoa. A solução ricoeuriana trás um avanço em relação à fenomenologia positiva e negativa e a ética do respeito, no sentido de dispor esses diferentes aportes teóricos em três momentos de um esquema dialético. Neste esquema dialético clássico, a simpatia assume a figura da tese, a luta a da antítese e o respeito é a síntese. A simpatia indica o momento da fusão com o outro que, em sua tentativa de superação está coordenado à luta, como momento da separação radical e de conflito; a ética do respeito, por sua vez, tomada em sentido kantiano, cumpre com a função de superação ao limitar e impor regras aos dois momentos anteriores.

A segunda conclusão é que, da comparação entre *Simpatia e respeito* e o Oitavo capítulo de *O si-mesmo como um outro*, constata-se que a simpatia foi substituída pela solicitude e a ética do respeito ganhou mais consistência e precisão sob a categoria de respeito devido ao outro, delimitando claramente o campo de atuação da segunda pessoa da moral. Não obstante, o que era um esquema dialético de três termos passa a ser tomado como uma estrutura dialógica de dois termos apenas. Neste segundo esquema, a amizade-solicitude fica vinculada a uma teleologia interna guiada pelo predicado “bom”; o respeito devido ao outro responde por uma deontologia balizada pelo predicado “obrigatório”. De qualquer modo, a amizade-solicitude e o respeito ao outro desempenham semelhante função que a simpatia e a ética do respeito, pois, nos dois casos, está em jogo a capacidade de restituir a reciprocidade nas relações interpessoais.

A propósito do âmbito da segunda pessoa da ética, teríamos de investigar mais a fundo até que ponto a luta, o conflito e os sentimentos negativos, que parecem ter um papel decisivo no artigo *Simpatia e respeito*, deixam de aparecer na ética de *O si-mesmo como o outro*. Ao que parece, eles reaparecem como algo a ser evitado, na forma da luta sem fim, em *Percurso do reconhecimento*. No entanto, é significativo que a solicitude ganhe um contorno social e político, voltando-se para o equilíbrio das dissimetrias que encobrem ou dissimulam a segunda pessoa da ética. Mesmo assim, é possível desde já afiançar que, ainda que a luta deixe de figurar na “pequena ética” de *O si-mesmo como um outro*, ela voltará a aparecer como luta por reconhecimento na última obra de Ricoeur e será novamente limitada ou contrabalançada pela economia do dom.

A terceira conclusão é que a ética da solicitude preenche a lacuna deixada pelo discurso da ética aristotélica em relação à segunda pessoa; e, com efeito, devolve a teleologia interna ao predicado «bom» na medida em que o bem pode ser conjugado nas três pessoas: como estima de si da primeira, como solicitude da segunda e como senso de justiça da terceira.

De igual modo, e aqui temos a quarta conclusão, em *O si-mesmo como um outro*, o respeito devido ao outro cumpre uma função homóloga à da solicitude, só que em um esquema moral. O respeito ao outro, além de devolver e ativar a teleologia interna latente nas três pessoas da deontologia, ao atribuir «obrigações» morais específicas a cada uma delas, restitui a reciprocidade no circuito das relações interpessoais, aspectos não tão claros na proposta da moral kantiana. A primeira pessoa tem de seguir as regras do respeito de si; a segunda, as do respeito ao outro; e a terceira tem de respeitar os princípios da justiça solidificados nas instituições. Ao lado disso, em sentido vertical (ou sincrônico), permanece a estrutura dialógica na relação entre teleologia e

deontologia, pois ambas estão situadas em um sujeito moral em situação que orienta suas decisões a partir dos casos particulares.

Resta, por fim, uma conclusão geral: em relação à segunda pessoa, a ética ricoeuriana se distancia e é crítica da antiga vertente aristotélica e da moderna moral kantiana, bem como de suas variantes contemporâneas. O motivo principal é que elas não conseguem pensar a segunda pessoa sofredora, oprimida e violentada. Na ética aristotélica, os desiguais e não livres são desconsiderados como propriamente humanos. É o caso das mulheres, dos menores de idade e dos escravos. De igual modo, a segunda pessoa padece não só as consequências nefastas da moderna, autoritária e autossuficiente autonomia da primeira, senão que também se ressentida da indiferença cega da terceira, encarnada nas mais variadas formas de obediência servil às leis, às instituições (nem sempre justas) e aos discursos universais, que acabam reiterando a neutralidade moral e tratando a pessoa como coisa.

Referências

- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1991.
- _____. *A política*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- BENTHOUMI-MOLINO, Hourya. *Raça, culturas e identidades. Un enfoque feminista y poscolonial*. Trad. Julieta Lenarduzzi. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2016.
- BRESOLIN, K. “Kant e o sentimento moral”. In: *Conjectura*. v.17, n.1, p.42-67, 2012.
- BUCK-MORSS, Susan. *Hegel e Haiti*. Trad. Sebastião Nascimento. Novos Estudos, 2011, p.131-171.
- CHANGEUX, Jean-Pierre; RICOEUR, Paul. *La naturaleza y la norma. Lo que nos hace pensar*. México: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- ESTEVES, J. “A teoria kantiana do respeito pela lei moral e da determinação da vontade”. In: *Trans/Form/Ação*, v.32, n.2, 2009.
- HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento. A gramática moral dos conflitos sociais*. Trad. de Luiz Repa. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.
- MACINTYRE, Alasdair. *Depois da virtude*. Bauru: Edusc, 2001.
- MENA, P. “Promesa. De la lasitud (Lévinas) a la solitud (Ricoeur)”. In: *Revista Persona y Sociedad*, vol. XX, n. 3, Universidad Alberto Hurtado, 2006.

- RICOEUR, Paul. “Le problème du fondement de la morale”. In: *Rivista Internazionale di Filosofia e Teologia* XXVIII (3), p.313-337, 1975.
- _____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Éditions du Seuil, 1990.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Tradução de Lucy Moreira Cesar. São Paulo: Papirus, 1991.
- _____. “Sympathie et respect. Phénoménologie et éthique de la seconda personne”. In: *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004a, p.333-359.
- _____. *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*. Paris: Unesco, 2004b.
- _____. *Parcours de la reconnaissance. Trois études*. Paris: Stock, 2004c.
- _____. “A luta por reconhecimento e a economia do dom”. Tradução de C. R. do Nascimento e N. D. Rossatto. In: *Ethica@* (UFSC), v.9, p. 347-356, 2010.
- ROSSATTO, N. D. “Solicitude e respeito. A segunda pessoa da ética”. In: *Disputatio*. Philosophical Research Bulletin. v.5, n.6, p.187-204, 2016.