

O AMOR E A JUSTIÇA EM PAUL RICOEUR

LOVE AND JUSTICE IN PAUL RICOEUR

EL AMOR Y LA JUSTICIA EN PAUL RICOEUR

Sergio de Souza Salles¹

João Antônio Johas Leão²

Resumo: Entre o amor e a justiça, há um grande abismo. O campo da justiça é o da regra, dos procedimentos jurídicos, da falta de conciliação inicial até a decisão judicial exercida por um terceiro. O campo do amor é o campo das liberdades reconciliadas, do entendimento mútuo, da entrega de si mesmo ao outro. A proposta do presente trabalho é buscar no filósofo Paul Ricoeur uma resposta para a aparente distância e oposição dialética entre o amor e a justiça.

Palavras-chave: Paul Ricoeur. Amor. Justiça. Dom.

Abstract: Between love and justice there is a great abysm. The field of justice is the one of the rules, of the juridical procedure, from the absence of conciliation to the judicial decision exerted by a third part. The field of love is the one of reconciled freedom, mutual understanding and donation of oneself to the other. This research proposes itself the task of reach in the Philosopher Paul Ricoeur an answer to the apparent distance and dialectic opposition between love and justice.

Keywords: Paul Ricoeur. Love. Justice. Gift.

138

Resumen: Entre el amor y la justicia existe un gran abismo. El campo de la justicia es el de la regla, de los procedimientos jurídicos, de la falta de conciliación inicial hasta la decisión judicial ejercida por un tercero. El campo del amor es el de las libertades reconciliadas, del entendimiento mutuo, de la entrega de uno mismo al otro. La propuesta del presente trabajo es buscar en el filósofo Paul Ricoeur una respuesta para la aparente distancia y oposición dialítica entre el amor y la justicia.

Palabras-clave: Paul Ricoeur. Amor. Justicia. Don.

Envio 27/08/2018

Revisão 28/08/2018

Aceite: 27/11/2018

¹Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Professor Adjunto da Universidade Católica de Petrópolis. E-mail: sergio.salles@ucp.br

² Mestrando em Direito pela Universidade Católica de Petrópolis. Licenciado em Filosofia pela Universidade Católica de Petrópolis. E-mail: joaoantoniojohas@gmail.com

Introdução

Aparentemente, entre o amor e a justiça há um grande abismo. O campo da justiça é o da regra, dos procedimentos jurídicos, da falta de conciliação inicial até a decisão judicial exercida por um terceiro, que age sobre as partes numa relação assimétrica, garantida pelo direito. O campo do amor parece ser de outra ordem. Aparentemente é o campo das liberdades reconciliadas, do entendimento mútuo, da entrega de si mesmo ao outro. É na realidade vivida por pessoas capazes de agir e de sofrer, que tanto o amor quanto a justiça acontecem ora em sentido de oposição e contradição, ora em sentido de união e reconciliação. Pensar mais a relação entre a justiça e o amor é a condição para compreender melhor em que medida suas lógicas se entrecruzam. É isso que se buscou com a presente pesquisa à luz da análise da obra *Amor e Justiça*³ de Paul Ricoeur.

Ricoeur é um filósofo que valoriza o diálogo verdadeiro entre posições que aparentemente são difíceis de conciliar na ordem do ser, do viver e do agir. Em se tratando de um possível diálogo entre Amor e Justiça, não é diferente. O filósofo dirá que falar do amor é muito fácil ou muito difícil: “Como não se deixar levar por uma exaltação, de um lado, ou pelas trivialidades emocionais, de outro?” (RICOEUR, 1993, p.13). A resposta estaria precisamente em pensar a dialética entre o amor e a justiça. Essa dialética consiste em buscar mediações práticas, sempre frágeis e provisórias, que possibilitem a “encarnação” do amor na prática do cotidiano regido pela justiça.

Tal como em um abismo, é preciso pensar em pontes que permitam atravessar o paradoxo entre amor e justiça. Com efeito, é preciso saber se a justiça pode ser um meio para o amor e se o amor pode ser também fecundo à justiça. De acordo com a hipótese filosófica de Paul Ricoeur, é precisamente porque o amor é supramoral, que ele só entra na esfera prática e ética sob a égide da justiça. É essa hipótese que será investigada ao longo do artigo que se divide em três partes.

A primeira parte consagra-se à antropologia filosófica de Ricoeur. Isso porque é importante ter uma noção de quem é, para o filósofo, o sujeito capaz de ser justo e de amar. A fenomenologia hermenêutica de Ricoeur proporcionará o aparato necessário para entender o que o autor chama de dialética. E isso porque é a partir de uma dialética do sujeito capaz

³ Em sua tradução ao castelhano feita por Tomás Domingos Moratalla.

constituído pela alteridade, ou melhor, um si-mesmo como um outro, que se pode entender o ideal ético básico de viver bem, com e para os outros, em instituições justas.

A segunda parte avança na investigação sobre a justiça propriamente dita. Seguindo o filósofo, busca-se identificar “os rasgos do discurso da justiça que mais claramente se opõem aos do discurso do amor” (RICOEUR, 1993, p.22).

Enfim, por último, pode-se entrever melhor como o amor pode entrar no campo prático, não só nas relações interpessoais, mas também nas relações institucionais, nas quais a justiça encontra sua realização. A dinâmica do dom, nesse contexto, mostra-se de particular ajuda para compreender como a superabundância do amor se faz presente, se “encarna”, na realidade.

Fenomenologia hermenêutica da pessoa

Como Paul Ricoeur quer se desvencilhar da ontologia dos personalistas, alinha-se a Éric Weil para vincular o ser pessoal às atitudes vividas que orientam o pensamento em busca de novas categorias: “Todas as novas categorias nascem de atitudes que são tomadas da vida e que, pela classe de pré-compreensão a que estão vinculadas, orientam a investigação a novos conceitos que seriam suas categorias apropriadas” (RICOEUR, 1993, p.99). Com essa nova orientação para a antropologia filosófica, Ricoeur se propõe a precisar a atitude-pessoa, não sem antes dizer que à pessoa como atitude podem corresponder múltiplas categorias, que serão abordadas nos tópicos seguintes.

Essa atitude-pessoa está marcada fundamentalmente pela crise, marca essencial de sua situação. Nesse ponto, dialoga-se com Landsberg e Max Scheler, os quais souberam, segundo Ricoeur, perceber essa universalidade da crise do ser pessoal em situação. Essa noção de crise traz consigo a ideia de que a pessoa move-se em um desconhecimento de si mesma e do outro, percebe-se desconhecadora do seu lugar no mundo da vida, sem saber a que hierarquia estável de valores aderir para guiar suas preferências e sem poder discernir bem os amigos de seus adversários. Essa situação vê-se confirmada com os acontecimentos difíceis das violências em suas mais diversas manifestações, ameaçadoras da paz entre as pessoas e nações.

Além desse primeiro critério da crise da atitude-pessoa, Ricoeur adiciona um segundo. Frente a essa confusão da crise, se distingue o intolerável. Pode-se não saber qual é o seu próprio lugar no mundo, mas sabe-se também o que não se pode aceitar de forma alguma: “Na crise, experimento o limite da minha tolerância” (RICOEUR, 1993, p.100). E isso o faz dar um passo

adiante para discernir uma certa estrutura de valores no momento histórico vivido. É nesse ponto que se chega ao compromisso. A pessoa anuncia um critério de compromisso identificando-se com uma causa que a supera. Nesse compromisso, a pessoa se arrisca e se submete. É uma eleição da pessoa, mas ela se diz ao mesmo tempo que não pode fazer outra coisa. “O intolerável me transforma de covarde ou de espectador desinteressado, em homem de convicção que descobre criando e cria descobrindo” (RICOEUR, 1993, p.101). A crise se busca resolver com uma ética do compromisso, ou seja, com a eleição daquelas convicções que reorientam a ação com e para os outros em momentos de crise.

Ricoeur desenvolve ainda corolários desses dois critérios (crise e compromisso) aqui pensados dialeticamente. O primeiro deles é que o compromisso traz consigo uma certa estabilidade no tempo a atravessar a instabilidade das crises. Discerne ainda a virtude do compromisso da virtude da conversão, justamente no que diz respeito a sua duração. É a fidelidade a uma direção eleita a originária característica do compromisso pelo qual o si é agora o mesmo ao longo do tempo. E quando se faz o balanço das fidelidades escolhidas e que unificam a pessoa, percebe-se de certa forma sua identidade pessoal também como uma identidade eleita. Em síntese, vai-se da crise ao compromisso e deste àquela em busca de uma identidade narrativa, síntese do mesmo (*idem*) e do diverso (*ipse*).

141

O segundo corolário se desprende do primeiro. Com efeito, o primeiro corolário está para a identidade pessoal, assim como o segundo está para a diferença própria da alteridade. Ambas, identidade e diferença, ou ainda, mesmidade e alteridade se entrelaçam pois não há “outro” se não houver o “mesmo”, e vice-versa. O filósofo se preocupa em dizer que não está propondo, como Heráclito, o conflito como pai de todas as coisas, mas como a consequência que se dá quando se tem diversas convicções, compromissos.

Urge reconhecer a dificuldade da conciliação entre os dois corolários. Com efeito, se for possível amar os inimigos, os que têm convicções diferentes, se se reconhece a tensão entre a imperfeição da causa e o caráter definitivo do compromisso, então esse seria o movimento mais difícil: “O movimento de reconhecimento daquilo que dá um valor superior ao outro, a saber, o seu intolerável, seu compromisso, sua convicção” (RICOEUR, 1993, p. 102).

Um terceiro corolário desse par dialético crise-compromisso seria a necessidade de um horizonte que tenha uma visão histórica global. Assim, seria possível a aposta para que se faça

convergir o melhor de todas as diferenças. Mas isso só seria possível se o intolerável passasse a ser a própria crise da história e a paz, a sua convicção.

A seguir pode-se avançar para o chamado *ethos* ricoeuriano para entender melhor como essa pessoa se relaciona com os outros na sociedade. O filósofo propõe como definição de *ethos* “o desejo de uma vida realizada – com e para os outros – em instituições justas” (RICOEUR, 1993, p. 107). Pode-se notar que essa definição possui três termos diferentes, mas que estão no mesmo nível de importância para a constituição ética da pessoa. A seguir, trata-se cada um dos termos que compõem essa estrutura ternária.

O desejo de uma vida realizada: essa formulação estabelece a ética no nível da aspiração, de uma opção antes de qualquer imperativo. Para Ricoeur, entende-se melhor se se diz a fórmula completa “Oxalá consiga viver bem, dentro de um horizonte de vida realizada e, nesse sentido, feliz” (RICOEUR, 1993, p. 107). Surge aqui a noção de “estima de si mesmo” que expressa justamente esse desejo de uma vida realizada. Essa noção é fundamental para que na vida com os outros e em instituições haja um sujeito responsável, capaz de estimar-se a si mesmo enquanto capaz de obrar intencionalmente e conservar essas intenções no curso das coisas.

Ricoeur se preocupa com mostrar que o termo “si” evita uma certa redução egoísta do “eu”. O si se mostra, em certo sentido, presente em todas as outras pessoas gramaticais. Na segunda pessoa o si aparece porque ela é também uma pessoa capaz de se estimar a si mesma. Na terceira pessoa, ele aparece como possibilidade de pessoa modelo (moral ou narrativo) para o si.

Fernando Saldanha explica a importância dessa reflexão ricoeuriana, já que ela o coloca em uma terceira via com relação ao cogito cartesiano de um lado e o anti-cogito nietzschiano, de outro:

Logo numa das linhas iniciais do prefácio de *Soi-même comme un autre*, Ricoeur enuncia a sua opção pelo paradigma da filosofia reflexiva, ao afirmar que a sua primeira intenção é “marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, tal como esta se exprime na primeira pessoa do singular: «eu penso», «eu sou»”. Assim, situando-se numa posição intermediária entre o sujeito exaltado de Descartes e do idealismo subjetivo e o sujeito humilhado de Nietzsche e dos mestres da suspeita, Ricoeur pretende que a hermenêutica do si que se propõe desenvolver, se situe num lugar epistêmico e ontológico, “situado para lá desta alternativa do cogito e do anti-cogito. (SALDANHA, 2009, p.95)

Mas desde essa posição intermediária, qual é o grau de certeza que essa reflexão do “si” pode ter? Contra a evidência do cogito cartesiano e o niilismo nietzschiano, Ricoeur apresenta a noção de atestação, que é entendida como a segurança do si de poder permanecer si-mesmo em todas as circunstâncias. Ricoeur dirá que “a atestação define a nossos olhos a espécie de certeza a que a hermenêutica pode pretender, não apenas face à exaltação epistêmica do Cogito a partir de Descartes, mas ainda face à sua humilhação em Nietzsche e seus sucessores” (RICOEUR, 1990, p.33). Esse grau de certeza seria o “último recurso contra toda suspeita” (RICOEUR, 1990, p.35), pois apesar de se tratar de uma verdade mais frágil que a evidência cartesiana, Ricoeur considera que a atestação chega a uma determinação ontológica no sentido em que a linguagem acaba sempre por fazer referência ao mundo, e toca, portanto, de certa forma, os modos de ser, “se bem que não de uma forma direta e ostensiva” (SALDANHA, 2009, p.100).

O segundo termo da tríade do *ethos* identifica-se na expressão: “com e para os outros”. Se no desejo de uma vida realizada está presente a estima de si, aqui aparece a noção de solicitude, que rege as relações interpessoais. A solicitude seria um movimento do si, respondendo à interpelação feita pelo outro. Para Ricoeur “a petição ética mais profunda é a da reciprocidade que institui o outro como meu semelhante e a mim mesmo como semelhante do outro” (RICOEUR, 1996a, p.165). Aqui o filósofo diferencia entre solitudes marcadas ou não por fortes desigualdades iniciais. Quando não há uma forte desigualdade inicial, fala-se de amizade ou amor. Nos casos em que essa desigualdade forte está presente, fala-se de reconhecimento. Essa capacidade de reconhecimento seria a forma de igualar de certo a relação assimétrica, seja ela qual for.

A tríade completa-se com o desejo de viver em instituições justas. Com a introdução do conceito de instituição, Ricoeur separa-se, por exemplo, de Mounier que faz uma dialética apenas entre pessoa e comunidade, sendo a comunidade como uma expansão das relações pessoais apenas. Para Ricoeur, é preciso distinguir as relações interpessoais que são regidas pela amizade, solicitude, reciprocidade, das relações institucionais, regidas pelo ideal de justiça.

Pode-se entender melhor essa diferença quando se separa o outro do cada um. Essa separação se dá porque com o outro se tem uma intimidade que não se tem com o cada um. Não se pode reduzir, então, a relação com o cada um a uma espécie de relação com o outro. Por isso a necessidade de instituições justas, que façam a mediação nesse tipo de relação e que distribua

a cada um o que lhe pertence. Aqui Ricoeur resgata a noção de justiça distributiva de Aristóteles, que ressoa nos dias atuais nas obras de John Rawls e Michael Walzer. Nas instituições justas e nas esferas da justiça, busca-se favorecer os desfavorecidos. “Se encontra nessa preocupação pelo mais desfavorecido, o equivalente da busca do reconhecimento no plano da amizade e das relações interpessoais” (RICOEUR, 1996b, p.167).

Faz-se, então, uma distinção importante para o propósito desse artigo entre a amizade e a justiça, isto é, entre a alteridade do próximo (o “face-a-face” da amizade) e a alteridade do distante (o “cada um” da justiça). Nessa distinção, preservam-se as relações diretas, interpessoais, próprias das vivências da amizade, da fraternidade e da solicitude, dando lugar, ao mesmo tempo, para que o “cada um” (expressão certamente impessoal, mas não anônima) possa viver em condições justas.

Já se entrevê como é possível defender, ao menos no plano teórico, a relação do si-mesmo com os outros em instituições, sem perder de vista a tensão dialética entre crise e compromisso, por um lado, e entre amor e justiça, por outro. Para tanto, é preciso reconhecer que há distinção entre a alteridade interpessoal e a alteridade institucional, que em conjunto forjam nossas identidades pessoais na aspiração de uma vida realizada com e para os outros em instituições justas.

Da violência à justiça

Para melhor entender o papel da justiça no quadro geral da filosofia ricoeuriana a partir do sujeito capaz, é preciso entrar na reflexão sobre a violência. No sujeito fenomenologicamente descrito como capaz de agir e de sofrer a ação de outrem, destaca-se uma dissimetria inicial entre agente e paciente, base das atitudes desproporcionais, das ações violentas: “O Problema moral (...) enxerta-se no reconhecimento dessa dissimetria essencial entre aquele que faz e aquele que sofre, culminando na violência do agente poderoso”. (RICOEUR, 1996c, p 144).

Em sua obra “O Si-mesmo como um outro”, Ricoeur nos concede uma rara definição de violência: “Violência como destruição por algum outro da capacidade de agir de um sujeito” (RICOEUR, 1996, p. 158). A modo de exemplo, podemos ilustrar aquilo que Ricoeur chama de violência simbólica no âmbito das vivências religiosas. Na experiência religiosa, o sujeito capaz é testado em sua finita capacidade de recepção do que lhe é dado religiosamente. Seja

qual for a confissão religiosa, ela mostra a adesão fiducial a algo/alguém considerado sagrado. É próprio do símbolo sagrado ultrapassar as capacidades do que está a ele sujeito. A religião interpela o sujeito capaz desde fora, ou seja, a partir do que não está no seu domínio por exceder a qualquer uma de suas capacidades, especialmente a racional. É nesse âmbito que Ricoeur descreve a violência dos intérpretes religiosos ao que lhes excede, apontando para a necessidade do esforço contra os defeitos que podem se dar na religião quando essa se transforma em violência simbólica:

It does not involve simply the recognition of religion as a fact, in all its specificity, but a struggle against its defects, including the confiscation of the symbolism by self-designated interpreters, the corruption of obedience by the spirit of servitude and immaturity, and manipulation by a particularly vicious form of power, ecclesiastical power. (RICOEUR, 1999, p.3)

Mesmo se não houvesse nenhum defeito com relação ao que Ricoeur chamou de “confisco do simbolismo”, há de haver um resíduo de violência simbólica nas religiões porque o que é dado como sagrado aos fiéis sempre os ultrapassa. Essa relação entre o excesso e a finita capacidade humana de recepção do sujeito capaz em relação ao sagrado constitui esse momento de violência simbólica, representado metaforicamente pela relação entre a capacidade finita de um vaso e o que a ele excede em vida, como uma planta que precisa se adaptar ao recipiente que a contém.

No âmbito interpessoal, a violência encontra uma primeira e fundamental resposta nas interdições da moral, consagradas em fórmulas como “não matarás” ou ainda “não faças ao teu próximo o que detestarias que ele te fizesse”. Enquanto a ética diz respeito às aspirações pessoais do viver bem, a moral interdita universalmente o que não deveria ser. De acordo com Ricoeur, dentre as regras morais, emerge a regra de ouro como a máxima pressuposta pela secularização moderna do mandamento do amor ao próximo, tal como se dá na segunda formulação do imperativo categórico kantiano e na fundação procedimental dos princípios da justiça em John Rawls

somos así reconducidos a la segunda formulación del imperativo categórico y, además, en la regla de oro: ‘no hagas a tu prójimo lo que detestarías que te hiciesen’. He destacado por outra parte que la regla de oro tiene la ventaja, sobre la formulación kantiana, de considerar la referencia a algunos bienes (RICOEUR, 1996a, 91).

Para Ricoeur, o justo reside entre a interdição legal-moral e a aspiração do bem viver. A justiça apresenta-se necessária no âmbito social, jurídico, no qual se deve dar a cada um o que lhe pertence, o seu direito. Assim, entra a ideia de justiça como regra que visa igualar os pacientes e os agentes da ação em sociedade, ora entendida como convivência e cooperação mútua entre sujeitos capazes de agir e sofrer.

A justiça pressupõe, nesse ponto, ser uma atividade também institucional e comunicativa. Essa comunicação própria da justiça enquanto instituição acontece por sua vez por meio de canais apropriados tais como os tribunais ou audiências, em resumo, todo o aparato judicial. É interessante notar que esse aparato judicial é composto por pessoas, indivíduos como quaisquer outros da sociedade que são “considerados independentes e encarregados de pronunciar a sentença justa em uma circunstância particular” (RICOEUR, 1993, p.22). Eles possuem o que Ricoeur chama de “monopólio da coerção”, que os capacita para exercer uma força pública, impor a sua decisão sobre outros.

Todo esse processo judicial se dá por meio de uma argumentação, o que reforça o caráter comunicativo do mesmo. Segundo Ricoeur, a justiça argumenta de um modo muito específico “confrontando razões a favor e contra, supostamente plausíveis, comunicáveis, dignas de serem discutidas pela outra parte” (RICOEUR, 1993, p.22). Para efeito da nossa ulterior dialética entre amor e justiça é importante não perder de vista que essa argumentação da justiça é, em certo sentido, infinita e, em outro sentido, finita. Infinita porque sempre há um “mas...” que pode ser adicionado à argumentação. Finita porque toda prática judicial chega a uma decisão final da pessoa capacitada para decretar um juízo.

Quando se visam essas características da justiça como prática, não se encontra muita relação com o amor. As circunstâncias que exigem justiça (o conflito de interesses), os canais do aparato judicial e a argumentação não são as circunstâncias, os canais e a argumentação do amor. Ricoeur diz, pelo contrário, que o amor nem argumenta: “Para dizer a verdade, o amor não argumenta, se se toma como modelo o hino de I Coríntios 13” (RICOEUR, 1993, p.22).

Do amor à dinâmica do dom

Ricoeur se faz a seguinte pergunta: “Tem o amor, no discurso ético, um estatuto normativo comparável ao do utilitarismo ou inclusive ao do imperativo kantiano?” (RICOEUR, 1993, p.14). Uma maneira de responder seria utilizar-se da filosofia analítica que busca

discernir em um conceito seus conteúdos normativos de base. Mas Ricoeur, utilizando o exemplo do intento de Outka, mostra algumas contradições a que esse método chega ao mostrar os rasgos fundamentais do amor. Assim como Otka, Ricoeur identifica as características mais recorrentes do amor coma atenção igual para o próximo, o sacrifício de si mesmo e a mutualidade. Ricoeur enxerga sobretudo nas duas últimas características uma certa contradição:⁴ que o faz optar por um tratamento do amor que se resiste a reduzi-lo a um modelo normativo último, como critério de valor e de obrigação.

Qual é a saída então para falar do amor sem cair nos extremos sentimentalistas e sem seguir o caminho da filosofia analítica? Ricoeur encontra um caminho a ser percorrido quando se fixa a atenção nas formas de discurso que resistem ao tipo de análise conceitual dos analíticos, pois “o amor fala, mas fala de forma distinta da linguagem da justiça” (RICOEUR, 1993, p.15). Nessas formas de discurso, encontram-se três características que marcam aquilo que o filósofo chama de “o estranho do discurso do amor”: o vínculo entre o amor e o louvor; o uso do imperativo no amor e o tratamento do amor enquanto sentimento.

O discurso amoroso é, em primeiro lugar, um discurso de louvor. Nesse tipo de discurso “o homem goza com a vista do seu objeto que reina por cima do resto dos objetos de sua atenção” (RICOEUR, 1993, p.15). O gozo, a visão e o considerar como mais importante são igualmente decisivos nesse discurso. Esse tipo de discurso encontra-se nos hinos, como testemunham a primeira carta de São Paulo aos Coríntios, capítulo XIII, os salmos, as bênçãos e as bem-aventuranças.

Por outro lado, o discurso mesmo de louvor pertence a um grupo maior, o da poesia bíblica.⁵ E na poesia, encontra-se como princípio uma certa resistência a discursos unívocos. “Na poesia, as palavras chave sofrem amplificações de sentido, assimilações inesperadas, interconexões inéditas” (RICOEUR, 1993, p.15). E assim se percebe uma primeira resistência do amor a deixar-se esgotar, compreender e analisar univocamente no sentido forte da palavra.

Expressões como “Amarás ao Senhor teu Deus ... e ao teu próximo como a ti mesmo”⁶ são muito familiares para a cultura ocidental. Mas parece estranho, em primeira análise, propor o amor como um imperativo. Ele pode ser imperativo? Ou nesse momento ele deixa de ser

⁴ O sacrifício de si parece anular o si mesmo enquanto que a mutualidade parece que o salva em certo sentido.

⁵ Ricoeur se utiliza para esse ponto de Robert Alter e sua obra “*The Art of Biblical Poetry*”.

⁶ Lucas 10, 27.

amor? Ricoeur diz que se for entendido no sentido de um imperativo kantiano, realmente parece escandaloso. “Existe algo escandaloso em ordenar o amor, ou seja, um sentimento” (RICOEUR, 1993, p.17). Para Kant, o imperativo categórico que rege a moralidade nos impele a agir de tal forma que nossa ação possa ser universalizável. Aqui, o dever moral não pode ser maculado pelos sentimentos e afetos.

Para sair desse tipo de interpretação, Ricoeur inova ao propor um uso poético do imperativo. Antes expôs-se que o louvor faz parte da poesia. Nesse sentido, o imperativo (poético) se aproxima dos cantos de louvor. “Esse uso (poético do imperativo) também tem suas conotações no amplo leque de expressões que se estendem desde o convite amoroso, passando pela súplica angustiada, o chamado, até o mandamento brutal acompanhado com a ameaça de castigo” (RICOEUR, 1993, p.18).

Ricoeur utiliza o exemplo, emprestado de Rosenzweig⁷, do cantar dos cantares dos textos sagrados. O amor aparece aí antes como um diálogo entre Deus e uma alma sozinha (em um uso poético do imperativo) do que como um imperativo categórico no sentido kantiano do termo.

La idea propiamente genial es entonces mostrar el mandamiento de amar que brota de ese vínculo entre Dios y un alma solitaria. El mandamiento que precede a toda ley es la palabra que el amante dirige al amado: ¡Ámame! Esta distinción inesperada entre orden y ley sólo tiene sentido si se admite que el mandato de amar es el amor mismo, mandándose a sí mismo, [...]; el amor es objeto y sujeto del mandato. (RICOEUR, 1993, p.18)

148

Dessa forma, o uso poético do imperativo, assim como as expressões de louvor, são usos estranhos de formas de expressão do amor no sentido em que não se deixam reduzir a conceitos unívocos. O imperativo de amar não pode, então, ser equivalente ao imperativo moral que Kant iguala à obrigação como uma lei. Ele é anterior à lei. É justamente essa distância entre o que Ricoeur chamou de uso poético do imperativo e o imperativo como lei que permite a dialética entre o amor e a justiça, centrada na economia do dom, exposta mais adiante.

Como já visto, desde o começo de suas reflexões em “Amor e Justiça”, Ricoeur busca se distanciar de uma abordagem sentimentalista do amor. Não quer assim cair nem na sua exaltação extrema por um lado, nem nas trivialidades sentimentais por outro. Extremos que ele reúne sob o conceito de “sentimentalismo que não pensa”. Por que é importante falar então do

⁷ Ricoeur utiliza a obra desse autor chamada *A estrela da Redenção* como fonte dessa distinção entre lei e ordem.

amor como sentimento? Ricoeur resume essa terceira característica estranha das formas de expressão do amor, seguindo a poética do louvor e do imperativo de amar, da seguinte maneira: “O poder de metáfora que se vincula às expressões do amor” (RICOEUR, 1993, p.19). Segundo o próprio Ricoeur, “a metáfora é o transporte a uma coisa de um nome que designa uma outra, transporte quer do gênero à espécie, quer da espécie ao gênero, quer da espécie à espécie ou segundo a relação de analogia” (RICOEUR, 2000, p.20).

Esse poder manifesta a capacidade do amor de conectar afetos entre si. Assim, prazer e dor podem, no amor, estar conectados. Assim como a angústia e a alegria, ou a felicidade e a melancolia. Ricoeur traz essa reflexão para o campo linguístico utilizando-se da analogia. Ou seja, por analogia, uma modalidade de amor pode significar uma outra modalidade. O amor erótico, por exemplo, pode por analogia significar muito além dele mesmo. Essa característica é tão importante que Ricoeur chega a dizer que negligenciá-la pode dar lugar a dicotomias perigosas como a que se dá algumas vezes entre o eros e o ágape.

A partir desse momento, pode-se chegar ao que Ricoeur propõe como a dinâmica do dom:

Pode-se lançar uma ponte entre a poética do ágape e a prosa da justiça, entre o hino e a regra formal? Essa ponte deve ser lançada, pois os dois regimes de vida, segundo o ágape e segundo a justiça, remetem ao mesmo mundo da ação no qual elas têm a ambição de se manifestar como “competências”; a ocasião privilegiada desse confronto é precisamente o dom. (RICOEUR, 2006, p. 236)

149

Até agora se expôs que amor e justiça pertencem a lógicas diferentes. Ricoeur diz que a justiça está sob a ótica da lógica da reciprocidade enquanto o amor se insere em uma lógica da superabundância. Nesse momento, aborda-se, a modo de conclusão, a economia do dom, como expressão dessa lógica de superabundância, que pretende ser a ponte, o ponto de intercessão para pensar a dialética buscada entre amor e justiça. E para refletir sobre essa dinâmica é de muita ajuda a reflexão sobre a regra de ouro e o mandamento do amor, bastante presente na obra ricoeuriana.

Em linhas gerais, a regra de ouro propõe que se deve fazer ao outro aquilo que se deseja/quer receber dele. Não há na cultura humana uma única formulação da regra, mas, com certeza, há nela a expectativa da reciprocidade nas relações humanas. Abstraída de sua inserção num contexto cultural e textual, ou ainda, pensada por si mesma, a regra de ouro não impede que essa expectativa seja proveniente do desejo passionais ou do interesse utilitário dos agentes morais. (SALLES, 2013, p.108)

Pelo citado, pode-se entrever que como regra que é, a regra de ouro pertence à lógica da reciprocidade. Pode-se entender, então, que esse fazer com o outro o que quer que se faça consigo não necessariamente está inserido em uma espécie de doação, de querer o bem do outro, mas pode surgir de iniciativas egoístas ou utilitárias. Como quando se discutiu a antropologia do sujeito capaz em Ricoeur, sabe-se que da defasagem inicial entre um agente e um paciente pode surgir a violência. E é isso mesmo que aqui é recuperado. Mesmo na regra de ouro, tomada isoladamente, agente e paciente precisam ser considerados em sua dissimetria inicial e, portanto, capazes de fazer e sofrer violência.

No entanto, a regra de ouro sempre foi formulada em tradições concretas. Tradições religiosas que tinham uma compreensão anterior do que é justo ou injusto. O isolamento da regra de ouro de suas tradições levaria a uma perda de contato com essas pré-compreensões, que completam a interpretação da regra de ouro nas sociedades concretas.

Assim, deve-se reconhecer, por um lado, que a regra de ouro indica um projeto de reciprocidade a ser realizado seja no âmbito das relações interpessoais ou institucionais. Por outro lado, tal projeto de reciprocidade pertence à memória das tradições, daí a necessidade de interpretar a regra de ouro também na perspectiva religiosa e não somente na perspectiva da fundamentação filosófica. (SALLES, 2013, p.108)

150

E o que significaria levar em consideração as tradições nas quais a regra de ouro foi formulada? Para Ricoeur, isso nos leva a considerar que, em geral, nas tradições religiosas opera também uma outra lógica, a da superabundância, que parece contradizer a primeira, mas que misteriosamente caminha junto com ela. Exemplo paradigmático para a nossa tradição seria o sermão da montanha pronunciado por Jesus e recolhido nos relatos Evangélicos de Mateus e Lucas.

É especialmente interessante notar que a regra de ouro é apresentada logo antes do mandamento do amor pelo evangelista Lucas. No versículo trinta e um do capítulo seis, encontra-se a seguinte passagem: “Como quereis que os outros vos façam, fazei também a eles”. E logo abaixo, quatro versículos depois, lê-se: “Muito pelo contrário, amai os vossos inimigos, fazei o bem e emprestai sem esperar coisa alguma em troca”.

Essa proximidade espacial pareceria não perceber a aparente contradição entre a regra de reciprocidade e o mandamento da superabundância de amor sem esperar nada em troca. E é aqui que se toca o ponto fundamental dessa dialética entre justiça e amor. À tentação de opor

radicalmente as duas lógicas, Ricoeur constrói pontes em procurar “estabelecer o sentido novo da regra de ouro no contexto do mandamento do amor aos inimigos” (SALLES, 2013, p.114). O que se faz, então, é tensionar a justiça em direção ao amor. É essa a reinterpretação, que precisa ser constantemente renovada, da regra de ouro tomada não de forma isolada, mas bem encarnada em suas tradições que “a convidam” a superabundância do amor.

O mesmo texto evangélico parece sugerir isso quando não se deixa de lado que o sermão da montanha é, como um todo, um chamado a atitudes que são da ordem da superabundância, incluindo a própria regra de ouro.

É importante destacar que a regra de ouro é enunciada no meio do Sermão da Planície e não somente antes do mandamento do amor aos inimigos. Ela está no centro de uma série de exigências de atitudes e ações extremas, que se fundamentam na lógica do doem e, por isso, não pressupõem a reciprocidade. (SALLES, 2013, p.115)

A justiça e o amor estão verdadeiramente em dois planos diferentes. E a justiça, tomada isoladamente, não implica o amor, pelo contrário, parece excluí-lo. Essa maneira de compreender a distância entre os dois planos lembra o estado religioso kierkegaardiano, que não pode ser alcançado por nenhuma mediação com o universal ético, seja entendido a maneira kantiana ou hegeliana. De uma maneira similar, o amor é de outra ordem, não alcançável pela justiça em si mesma. No entanto, a narrativa bíblica une o mandamento do amor e a regra de ouro, de maneira que uma parece estar em rara tensão criativa com a outra.

Não obstante, no contexto evangélico, o mandamento do amor e a regra de ouro implicam-se mutuamente. Isso exige do filósofo que se aproxima da narrativa bíblica uma interpretação que, em espírito gadameriano, poderia ser denominada fusão de horizontes, alcançada de forma exemplar por Ricoeur nos seguintes termos: “ele (o mandamento do amor) deve reinterpretar a Regra de ouro e, ao fazer isso, também deve ser reinterpretado por ela (SALLES, 2013, p.108)

Essa tensão mútua entre o amor e a justiça parece ser a resposta de Ricoeur para pensar essas duas realidades que à primeira vista parecem distantes e até opostas. Essa dialética, que o filósofo diz ser sempre fina e frágil porque precisa ser pensada uma e outra vez considerando os casos concretos, nos convida a entrelaçar no campo da ação uma presença cada vez maior tanto do amor quanto da justiça.

Conclusão

Pelo investigado, apesar de pertencerem a esferas diferentes na realidade e se expressarem de formas diferentes, percebe-se que amor e justiça não se excluem mutuamente. Para tanto, foi preciso recuperar o itinerário antropológico de Paul Ricoeur, pelo qual o sujeito capaz é agente e paciente. Na interação entre sujeitos capazes, pode emergir atos de violência, como exemplificado pela vivência da religião como uma violência simbólica. A análise da violência simbólica oferece um quadro antropológico no qual se manifesta uma desproporção entre agente e paciente, entre o excesso do dado e a finita capacidade do sujeito. Além da violência simbólica, é mister reconhecer que há outras formas e figuras da violência, agora entendidas como o que não deveria ser por contrariar a dignidade do sujeito capaz.

A violência encontra sua réplica nas obrigações morais, expressas através de interdições como as de não fazer a outrem o que não queres sofrer (SALLES, 2013) e, em última instância, a de não-ser violento nas relações interpessoais. Dando um passo a mais, vê-se que a réplica institucional à violência entre as pessoas chama-se justiça. A justiça, ademais de ser virtude do compromisso pessoal, é sobretudo a primeira virtude das instituições. Com efeito, a justiça como instituição supõe um conjunto de mediações específicas, como um corpo de leis escritas, um corpo de juízes, tribunais, devido processo legal, etc. Na justiça como instituição, destaca-se também seu caráter comunicativo já que é pela palavra da autoridade legítima que o direito se restabelece após a troca de argumentos entre as partes em conflito.

A forma de argumentação da justiça se distancia assim da poética do amor, que Ricoeur chega a dizer que não argumenta. A expressão poética do amor parece sempre superar a linguagem, apontando para uma realidade que transcenda a mesma, ainda quando se trate do imperativo de amar, agora entendido como imperativo poético. Essa superabundância do amor se percebe na dinâmica do dom, presente tanto na regra de ouro quanto no mandamento do amor.

A regra de ouro, como regra da reciprocidade pertence ao âmbito da justiça, mas precisa ser continuamente reinterpretada à luz do mandamento (poético) do amor para que não se feche em si mesma e acabe sendo uma regra egoísta. A proximidade da regra de ouro e do mandamento do amor no relato evangélico sugere essa interpretação a Ricoeur, que encontra nessas formulações a expressão da fina dialética existente entre essas duas realidades em constante tensão mútua.

Gilbert Vincent escreveu na revista *“Le Portique”* o que parece a conclusão prática de toda essa reflexão: “A incorporação tenaz, passo a passo, de um grau suplementar de compaixão e de generosidade em todos os nossos códigos – código penal e código de justiça social – constitui uma tarefa perfeitamente razoável, se bem que difícil e interminável” (VINCENT, 2011, p.16).

Referências

- ARENDT, H. **Eichmann em Jerusalém**. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das letras, 1999.
- CAMPOS, Rafael. **Paul Ricoeur fala de sua obra filosófica – Legendado**. Youtube, 2013. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?time_continue=183&v=OFwyp1689pQ. Acesso em: 18 mai. 2018.
- RICOEUR, P. **Historia y verdad**. Madrid: Ediciones Encuentro, 1990.
- _____. **Amor y Justicia**. Trad. T. D. Moratalla. Madrid: Caparrós, 1993.
- _____. **Ética e Moral**. Trad. A. C. Amaral. Covilhã: Universidade da Beira Interior, 2011.
- _____. **Sí mismo como otro**. Madrid: Siglo veintiuno y siglo veintiuno de España, 1996a.
- _____. **Leituras 2: A região dos filósofos**. São Paulo: Loyola, 1996b.
- _____. **Leituras 3: nas fronteiras da filosofia**. São Paulo: Edições Loyola, 1996c.
- _____. **Violence and Language**. In: **Political and Social Essays by Paul Ricoeur**. Athens: Ohio University Press, 1974.
- _____. **Religion and Symbolic Violence**. In: **Contagion**, v.6. Chicago: Loyola University, 1999.
- _____. **A metáfora viva**. Trad. Dion Davi Macedo. São Paulo: Loyola, 2000.
- _____. **Percurso do reconhecimento**. São Paulo: Loyola, 2006.
- SALDANHA, F. A. **Do Sujeito Capaz ao Sujeito de Direito: Um Percurso pela Filosofia de Paul Ricoeur**. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia). Faculdade de Letras, Universidade de Coimbra, Coimbra.
- SALLES, S. d. A regra de ouro, entre o amor e a justiça: Uma leitura sobre Paul Ricoeur. **Sapere Aude**, 2013, n. 8, p. 105-123.
- VINCENT, Gilbert. **À la croisée de L'éthique et du politique : don et institution, selon Ricoeur**. In : *Le Portique*, 26. Association Les Amis du Portique, 2011. Disponível em: <http://journals.openedition.org/leportique/2509>. Acesso em: 01 jun. 2018.