

O Problema do Fundamento da Moral

Paul Ricœur

Études Ricœuriennes / Ricœur Studies, Vol 2, No 2 (2011), pp. 129-145

ISSN 2155-1162 (online) DOI 10.5195/errs.2011.110

<http://ricoeur.pitt.edu>



This work is licensed under a Creative Commons Attribution-Noncommercial-No Derivative Works 3.0 United States License.



This journal is published by the [University Library System](#) of the [University of Pittsburgh](#) as part of its [D-Scribe Digital Publishing Program](#), and is cosponsored by the [University of Pittsburgh Press](#).

# O Problema do Fundamento da Moral

Paul Ricœur<sup>1</sup>

O principal objectivo deste ensaio é o de procurar um fundamento mais primitivo para a moral, mais radical que o fundamento que é posto pela lei, quer esse termo seja entendido em sentido formal, material ou natural, e de mostrar a inserção do conceito de lei nesse fundamento mais radical. É por isso que tentarei definir em primeiro lugar, na primeira parte deste artigo, aquilo que para mim constitui a *intenção da ética*. A lei está longe de ser a primeira categoria da ética e quero por isso mostrar que se pode, ou mesmo que se deve constituir antes de mais uma rede conceptual que não inclui a noção de lei.

Numa segunda parte, quero determinar a *função específica*, ainda que secundária, da *ideia de lei*; será no termo dessa segunda etapa que encontrarei a noção problemática de “lei natural”.

Por fim, num terceiro momento, perguntar-me-ei qual poderá ser a perspectiva [*visée*] evangélica da ética. Não o farei de forma alguma como teólogo moral, algo que não sou, mas enquanto filósofo à procura do ponto de inserção possível de uma tal perspectiva [*visée*] na rede conceptual que teremos estabelecido nas primeira e segunda partes.

## I. A Intenção Ética

Esforçar-me-ei principalmente por elaborar a rede conceptual que permite constituir uma ética. Considerarei três momentos, o terceiro dos quais servirá de preparação à entrada em cena da noção de lei, se bem que essa noção ainda não apareça, enquanto tal, nesse momento.

### 1. A liberdade, fonte da ética

O ponto de partida de uma ética que é, à primeira vista, oposto à ideia de lei, não pode encontrar-se a não ser na noção de *liberdade*. Mas se a liberdade se põe, ela não se possui. É por isso que é preciso recorrer a toda uma rede de noções através das quais a reflexão sobre a liberdade e a tomada de posse da liberdade se tornam possíveis. Direi que a liberdade não se pode atestar senão nas obras nas quais se objectiva. Ela é, enquanto tal, o X da filosofia kantiana. Não posso ver a minha liberdade, não posso sequer provar que sou livre, só posso pôr-me [*me poser*] e crer-me livre. É portanto a ausência de uma visão, que me daria a certeza de um facto, que explica que a liberdade só se pode *atestar através das suas obras*.

Portanto só posso partir da crença de que posso e que sou aquilo que posso, que posso aquilo que sou. É essa correlação inicial entre uma crença e um acto (um acto que se põe, uma crença que é a luz de um acto) que, para mim, é o único ponto de partida possível de uma ética.

E há ética precisamente porque, se a crença na liberdade pode ser entendida como a luz de um acto, essa é uma luz cega cuja produtividade deve ser reconstituída ao longo de toda uma vida, de toda uma actividade e, como iremos ver, nas instituições, através de uma política, etc. É porque a causalidade da liberdade não se apreende a si mesma que deve ser recuperada através do grande desvio pelas suas obras e pela acção. A causalidade da liberdade, por conseguinte, não

está incluída em nenhum acto; e nenhum acto a esgota; o “eu posso” deve ser conquistado através de todo um percurso da existência, sem que nenhum acto singular possa, por si só, constituir prova suficiente disso mesmo.

Portanto, parto aqui de uma atestação íntima, mas que exige um curso ulterior, uma duração [*durée*] subsequente, para se exercer e se experimentar. Por conseguinte, este ponto de partida marca uma ruptura inicial em relação à natureza como totalidade do dado, como o conjunto do que é o caso.

Mas o importante não é a oposição entre uma lei (moral) e outra lei (física), nem sequer no sentido de uma oposição entre uma prescrição e uma constatação – nem sequer mencionei, até agora, a palavra “prescrição”. Se fosse preciso designar essa oposição inicial, diria que é a oposição entre um poder-ser [*pouvoir-être*] e um ser-dado [*être-donné*], entre um fazer e um facto. A distinção entre dois tipos de lei, que mencionaremos na segunda parte, não será nada mais que uma consequência longínqua dessa oposição primária.

Todo o problema da ética nasce da questão: o que significa, para a liberdade, atestar-se? Significa dedicar-se a fazer, e não a ver. É portanto todo o problema de uma apropriação através da obra.

Pode-se exprimir essa oposição inicial em termos hegelianos. Lembremo-nos do quarto parágrafo dos *Princípios da Filosofia do Direito* “A vontade é livre, de tal forma que a liberdade é simultaneamente a substância do direito e o seu objectivo, enquanto que o sistema do direito é a liberdade tornada real.” (ver-se-á porque é que falo de “moral” e não de “direito”. O problema é portanto o da *Verwirklichung*, da efectuação: a saber, como se pode efectuar uma liberdade que não se possui a si mesma, que não pode portanto alcançar-se a não ser pelo longo desvio do seu fazer? E o texto termina assim: “O mundo do espírito [*Geist*] é a liberdade produzindo-se fora de si mesma como segunda natureza.” (Reservamos essa ideia de segunda natureza para o final do nosso itinerário, dado que não tem papel a desempenhar no início.)

Se, assim, cedi inicialmente à tentação hegeliana, resistirei pelo contrário àquilo a que chamarei a tentação kantiana, que consistiria em introduzir logo e, segundo creio, demasiado cedo, a ideia de lei como *ratio cognoscendi* da liberdade, esta sendo, reciprocamente, a *ratio essendi* da lei. A *Crítica da Razão Prática* constitui-se, com efeito, em torno desta ligação, causando aquilo a que eu ousaria chamar um curto-circuito entre a liberdade e a lei. Porém, ao mesmo tempo, aparece como um puro *factum* que a liberdade seja dada como lei e que esta lei seja a lei da liberdade. Parece-me, e o meu protesto junta-se aqui ao de Jean Nabert em toda a sua filosofia moral, que a ideia de legislação, se introduzida demasiado cedo na ética faz, de certa forma, abortar o projecto ético, na medida em que se o regula prematuramente através do uso do conceito de legislação em epistemologia (e, portanto, no plano do entendimento objectivo) – tornando-se assim a segunda *Crítica* uma mera reprodução da primeira. Diria, se é que me posso exprimir assim, que a ideia de legislação, quando introduzida demasiado cedo na ética, apenas exprime a sombra da primeira *Crítica* projectada na segunda. Parece-me, pois, que há que adiar o momento da lei e permanecer com qualquer coisa de mais primitivo, que é precisamente essa exigência de efectuação, de realização, e que faz com que a liberdade seja para si mesma uma tarefa. Assim, ainda se lhe pode chamar um *Sollen* como o faz Fichte, um dever, mas apenas com a condição de não se confundir esse *Sollen* com uma lei que seria exterior à liberdade e que, para mais, no âmbito do kantismo, não se pode coordenar com ela a não ser sinteticamente, como um facto irreductível: ou seja, como o contrário da liberdade.

Chamarei portanto ética a esse percurso de efectuação, essa odisseia da liberdade através do mundo das obras, esse teste feito ao poder-fazer através das acções efectivas que dele prestam testemunho. A ética é esse percurso que vai da crença nua e cega num “eu posso” primordial à história real na qual eu atesto esse “eu posso”.

Insisto ainda numa segunda característica desse primeiro ponto de partida. Ele não só não contém, originalmente, a ideia de lei, como também não introduz o negativo, a interdição. Aquilo que é absolutamente primordial, é esse desejo de ser num desejo de fazer que seria como que a expressão, a marca e a assinatura desse poder fazer.

O negativo intervém – e fá-lo, certamente, a um nível ainda bastante primário – essencialmente por causa da inadequação que se faz sentir entre o desejo de ser e qualquer obra. Por conseguinte, é o negativo de um desejo, o negativo de uma falta, muito mais do que o negativo de uma interdição. Se procedermos como Jean Nabert nos seus *Elementos para uma ética*, podemos aceder à ética através de experiências tão pungentes quanto a da falta, a da secessão das consciências, a da falha. Mas o que é característico desses sentimentos é exprimirem desde o início o hiato entre o desejo de ser e qualquer efectuação. É um hiato constitutivo – cito Jean Nabert – da consciência empírica real: o “eu sou”, diz ele, não é um ser dado mas, o acto de ser e de valer e, de forma idêntica, o acto de não ser e de não valer. O sentimento da falta, na sua forma absolutamente primitiva, antes mesmo de qualquer determinação da lei, é inerente à consciência activa [*conscience oeuvrante*] no seu sentimento de não-coincidência [*inegalité*] em relação à própria posição da sua liberdade.

Ao começar assim, quis insistir na afirmação originária. Essa afirmação não se põe, certamente, senão através da admissão da sua própria não-coincidência consigo mesma, na admissão da diferença. Mas aquilo que, segundo me parece, permanece absolutamente primário é a afirmação alegre do poder ser, do esforço por ser – do *conatus* – na origem da própria dinâmica da ética.

## 2. A liberdade na segunda pessoa

Mas esse primeiro ponto de partida ainda não constitui uma ética. Abordaremos a ética introduzindo a ideia de segunda pessoa, de liberdade na segunda pessoa. Ainda só fizemos metade do caminho – ou melhor, um terço, como veremos mais adiante – ao proceder a uma análise solipsista da exigência que se une à efectuação da liberdade. O momento da tarefa, da obrigação, também se mantém subjectivo tal como, igualmente, a experiência de inadequação do não-poder do meu poder. Nesse sentido, temos talvez o princípio da ética, mas ainda não o conteúdo da moralidade (se mantivermos a oposição entre o para-si do *ethos* e o para-outrem dos *costumes*).

O problema da moralidade surge verdadeiramente quando a liberdade é posta na segunda pessoa enquanto querer da liberdade do outro, querer que a *tua* liberdade seja. Nessa altura – e só mesmo nessa altura – é que somos colocados na pista de uma obrigação real e, como o veremos adiante, de uma lei. Mas era preciso começar pela auto-afirmação da liberdade e pela exigência de fornecer uma história real através de obras reais, dado que a liberdade na segunda pessoa é realmente o *analogon* da liberdade primordial. Nisto, permaneço husserliano: na quinta *Meditação Cartesiana* não pode haver problemática da segunda pessoa se eu não souber o que quer dizer “eu”, “ego”. O outro é verdadeiramente um outro eu, um “alter ego”, *alter*, é certo, mas alter *ego*. Se eu não compreendesse o que quer dizer para mim ser livre e ter de me torná-lo

realmente, não o poderia querer para outrem. Efectivamente, se nos momentos em que a minha crença se afunda, duvido que seja livre, se me vejo como sendo esmagado por todo o tipo de determinismos, então já não acredito na liberdade do outro e já não posso ajudá-lo a ser livre. Se acredito que não sou livre, também não acredito que o outro seja livre.

Mas mesmo se, de certa forma, é através de uma reduplicação analógica que a liberdade do outro pode e deve ser posta, continua a ser verdade que se trata aqui de um novo ponto de partida, de um novo começo completamente original. E parece-me que toda a ética nasce dessa tarefa duplicada de fazer surgir a liberdade do outro como semelhante à minha. O outro é meu semelhante! Semelhante na alteridade, outro na similitude. Nesse sentido, o problema do reconhecimento da liberdade na segunda pessoa é o fenómeno central da ética.

E aqui, mais uma vez, devo insistir no carácter completamente afirmativo dessa posição da liberdade “análoga” na segunda pessoa: que a tua liberdade seja. Todo o negativo da obrigação, que encontraremos na segunda parte, procede desse positivo do reconhecimento, daquilo a que chamaria voluntariamente a analogia prática, a prática analógica da liberdade.

Todavia, o negativo provocado neste momento por este segundo ponto de partida procede de um funcionamento diferente do limite. Quando a liberdade se põe pela primeira vez, o limite é constituído pela própria inadequação entre o si e si-mesmo. Aqui, ela procede da oposição de uma liberdade em relação a outra, do confronto entre várias esferas de acção e de efectuação. O limite agora significa conflito. E isto é algo de diferente da falha que resulta de que todo o agente moral se actualiza através de actos inadequados à sua existência; trata-se de que a actualização da minha liberdade pela tua liberdade, da tua liberdade pela minha liberdade, tem uma história específica que é a história da escravidão, da desigualdade e da guerra. Hegel, como é sabido, começa a história do reconhecimento pela relação desigual entre o mestre e o escravo. Daí o momento negativo que se liga a essa exigência da liberdade de outrem como um dever que tem de ser experienciado no mal da guerra e da escravidão, como um dever de ser inicialmente contrariado e negado, como um dever ser logo confrontado ao mal primordial: o assassinato da liberdade. O que aqui está em causa é, portanto, bem mais que a falha da particularidade.

### 3. A mediação da instituição

O terceiro momento diz respeito à mediação da instituição. Tendo analisado a posição da liberdade na primeira e na segunda pessoa, ainda só fizemos dois terços do caminho. Digo bem, dois terços [*deux tiers*]: porque aquilo que falta é precisamente o “terceiro” [*tiers*], o “isto” [*il*] de *il faut* [(isto) é necessário].<sup>2</sup> Como dar conta, em ética, daquilo que não está nem na primeira nem na segunda pessoa, daquilo que, se é que me posso exprimir assim, é uma não-pessoa que se exprime – e será esse o conteúdo da segunda parte – de forma neutra no valor, na norma, na lei? Como é que é possível que haja um termo neutro na ordem da ética?

Este é um problema paralelo àquele que encontramos na filosofia teórica sob o título de objectividade, ou de “objectidade”: como é que é possível que, no cruzamento das perspectivas [*visées*] semânticas, haja um objecto? Da mesma forma, como é que, aqui, no cruzamento das perspectivas [*visées*] de querer-ser, das posições afirmativas, há um neutro? Eis a cruz da filosofia moral. Pois essa “objectidade”, na origem daquilo que é designado em termos de valores, de normas, de leis (veremos adiante que não são sinónimos), essa objectidade, dizia, apresenta-se sob traços completamente paradoxais, dado não lhe podermos atribuir nem a consistência de

uma essência, nem a inconsistência de uma criação subjectiva, instantânea, acontecimental [*événementielle*] e datada.

Nunca se conseguiu demonstrar (e talvez esse tenha sido o fracasso de Max Weber em particular) que a justiça, a coragem, a temperança, etc, tenham o estatuto de entidades. E isso não só dada a variabilidade histórica evidente de tudo aquilo que podemos designar como valores mas, o que é mais grave, por causa daquilo que o estatuto de entidade parece implicar, isto é, a existência num tempo e num lugar e portanto também a capacidade de ser constatado, observado, descrito. Parece portanto que a ligação à liberdade, seja lá ela qual for (e teremos agora de a procurar) exclui que os valores possam ser entidades desse género, ou seja, que possam constar como membros da população de um universo.

Mas também nunca se pôde mostrar que alguém tenha alguma vez inventado um valor, da mesma forma como se cria uma obra de arte através do livre jogo entre a imaginação e o entendimento. O problema nasce da impossibilidade de conferir às “entidades” da ética quer um estatuto físico (no sentido mais amplo do termo: do constativo), quer um estatuto estético. A única via que ainda parece poder ser explorada, fora um essencialismo ou um criacionismo dos valores, seria compreender o papel mediador desse termo neutro na via de realização da liberdade na intersubjectividade. É por isso que introduzo aqui o termo de instituição, o mais neutro em relação àquilo que em breve especificaremos como valor, norma, ou lei, para apontar em direcção ao estatuto de quase-objectividade de toda a mediação entre duas liberdades. Precisamos de um termo neutro, “na terceira pessoa”, entre duas liberdades.

Mas porque é que isto é assim? Por uma razão que me parece de facto fundamental. Cada um de nós – e cada desejo de ser que cada um transporta consigo – surge numa situação que não é eticamente neutra; escolhas, preferências, valorizações que *já tiveram lugar encontram-se cristalizadas* em valores que cada um encontra. Encontramos aqui um fenómeno comparável em diversos aspectos àquilo que Husserl descreve quando mostra que toda a actividade constituinte se desenvolve no meio de sínteses passivas que já tiveram lugar. Da mesma forma, toda a *praxis* exprime as suas obras retomando obras anteriores. Ou, para lembrar o vocabulário de Humboldt, toda a nova *energeia* é sempre *já confrontada com as “erga”* adquiridas. A actualidade de um acto está ligada à passividade e, portanto, ao adquirido de um agir anterior ao nosso. Dito de outro modo, ninguém começa a história da ética, ninguém se situa no ponto zero da ética.

É uma situação que se compreende comparando-a à situação da linguagem: da mesma forma que ninguém começa a linguagem, também ninguém começa a instituição. Um sinal disso é-nos fornecido pelo facto de a história e a sociologia da ética não poderem senão remontar de instituição em instituição, em direcção a instituições cada vez mais primitivas, sem nunca nos mostrarem o começo da instituição. Um tal começo não pode senão constituir uma espécie de ficção, à maneira do *Contrato Social* de Rousseau. Rousseau sabia-o bem: “não consideremos os factos”, dizia ele, e quantas vezes não foi ele ridicularizado por isso! Isso queria dizer que era preciso entrar numa perspectiva que não seja a da história, mas precisamente a da ficção. Todo o começo, em ética, não pode ser senão uma ficção; e a comparação com a linguagem é tão mais pertinente quanto a linguagem é ela mesma uma instituição. Na ordem da linguagem não há nenhuma situação que não seja a de produzir mensagens a partir de um código. E nessa relação código-mensagem, o código é sempre anterior.

Com a instituição surge um novo factor de passividade que se combina com a passividade da auto-afecção de cada um por si-mesmo e com a outra passividade que

corresponde à situação intersubjectiva inicial de desigualdade, a qual nunca acabámos de corrigir. Encontramos agora uma passividade à qual chamarei a auto-afecção de todos por todos. Quero com isso dizer que não podemos agir a não ser através de estruturas de interacção que já estão estabelecidas e que têm tendência a desenvolverem a sua própria história, feita de inércias e de inovações que, por seu turno, se sedimentam. Dito de outro modo, não pode haver história da liberdade e das liberdades sem a mediação de um termo neutro, dotado de uma inércia própria; numa palavra: de uma liberdade, se é que me posso exprimir assim, na terceira pessoa que é, com efeito, a não-pessoa entre as pessoas.

É por isso que introduzi aqui a palavra instituição, que me pareceu obedecer a esse critério duplo: por um lado, toda a instituição remete-nos para uma *Urstiftung*: para uma primeira fundação mítica, de forma que qualquer instituição significa que eu estou sempre já no instituído; por outro lado, instaurar as liberdades é parte constitutiva da instituição. Ela é simultaneamente instituído e instituinte. Há um instituído-instituinte que é a mediação ética a partir da qual podem ser introduzidas noções como as de imperativo ou de lei. Mas era preciso partir, antes de mais, de algo mais primitivo, da necessidade de uma passagem por uma espécie de termo neutro para que duas liberdades pudessem pôr-se simultaneamente.

Essa ausência de começo fornece uma primeira indicação, de ordem simplesmente histórica, da necessidade de uma mediação pelo neutro; nunca estou diante do *começo* da instituição, encontro-me sempre já depois disso [*dans l'après-coup*]. Uma segunda indicação é-nos fornecida pelo fracasso de todos os esforços, sejam eles fenomenológicos ou de outra ordem, para derivar o social e o político da relação imediata entre o “eu” e o “tu” e, portanto, para fazer economia do termo neutro. Conhece-se esse sonho de um imediato, de um face-a-face sem ter um elemento neutro intermediário: é o sonho de que o diálogo seja a medida de todas as relações humanas. Ora, nós sabemos bem que mesmo a relação dialogal mais íntima só é possível num pano de fundo institucional, num pano de fundo de ordem que assegura a tranquilidade e protege a intimidade do face-a-face. Mas não se cria essa tranquilidade a partir do próprio face-a-face. Este é um problema com o qual se confrontou um dos excelentes fenomenólogos da sociologia, Alfred Schutz, na sua tentativa de passar do “eu-tu” ao “nós” e do “nós” a “eles”. Mas, precisamente, o próprio “nós” contém o “eles” [*le “ils”, le “eux”*] da instituição. Mais, só uma pequena parte das relações humanas pode ser personalizada, e essa personalização provém do nosso esforço por interiorizar cada vez mais uma relação que, em primeira instância, é neutra. A maior parte da nossa vida social consiste em coordenar papéis, serviços, trabalhos, obras que são muito pouco personalizadas. De facto, estamos a retrair aqui o trajecto que Hegel percorreu, dando-lhe o nome de “espírito objectivo”. É preciso que as liberdades sejam mediadas por todo o tipo de objectos práticos, os quais se exprimem naquilo a que chamamos, no sentido estrito do termo, instituições, quer elas sejam familiares, jurídicas, económicas, sociais ou políticas. Pode-se perfeitamente tentar interiorizar, tornar íntimas essas relações objectivas; não se conseguirá criá-las objectivamente a partir desse projecto de intimidade. Outro texto de Hegel é extremamente esclarecedor a esse respeito: o início do sexto capítulo da *Fenomenologia do Espírito* que justapõe cultura e alienação: é preciso que, em primeiro lugar, o ser humano seja arrancado e atirado para algo diferente para que a partir daí possa começar o processo cultural. Podemos ainda pensar, tendo em conta a continuação – a *Filosofia do Direito* – na oposição, fundamental para Hegel, entre o económico e o político. No económico, cada um segue os seus próprios interesses que são ligados aos interesses dos outros através de uma lei económica; é por contraste em relação a essa lei “exterior” que se constitui a esfera do político: o político seria o momento no qual a lei de

coordenação da acção de todos seria interiorizada sob a forma de uma constituição que seria fruto da vontade de cada um. (Seria nesta intersecção que se situaria, segundo Marx, a falha de Hegel). Seria portanto, para Hegel, no cidadão que se estabeleceria a interiorização perfeita da lei de todos tornada lei de cada um, a coincidência da consciência de si com o espírito do grupo. E mesmo se, como o acusa Marx, Hegel mais não fez do que sonhar com essa coincidência, permanece verdade que a intenção dessa análise, absolutamente extraordinária, é de partir sempre de uma relação exterior para a interiorizar e portanto de reconhecer a necessidade inicial desse momento de exterioridade.

## II. A posição da lei

Tendo em conta o que acabámos de explicar, parece-me possível distinguir entre noções, tidas até agora como sinónimas, tais como valor, norma, imperativo e lei, até mesmo lei natural. Vou tentar estabelecer as diferenças entre elas e colocá-las em ordem, naquilo que constituirá uma *gênese de sentido* de complexidade crescente. Terminarei, portanto, com a ideia de lei, em vez de começar com ela.

### 1. O valor

A primeira noção que me parece dever ser introduzida é a de valor, dado conter todos os elementos que já colocámos no lugar certo: primeiro, certamente, um acto de avaliação, que procede da vontade de tornar efectiva a minha própria liberdade. Esse elemento posicional da avaliação procede certamente de um pólo subjectivo mas junta-se a ele a vontade de incarnação numa obra exterior que faz com que passemos do avaliar ao valor, do verbo ao substantivo. Encontra-se, em seguida, na ideia de valor, o “salto” da segunda pessoa, dado que o que vale supremamente para mim é a segunda pessoa. Há, por conseguinte, um elemento de reconhecimento – e não só, simplesmente de avaliação – que me permite distinguir o que desejo daquilo que vale: é a posição da tua liberdade diante da minha que exterioriza o valioso em relação ao desejável. Por fim, voltamos a encontrar, nessa noção de valor, o neutro que não podemos derivar nem da avaliação subjectiva nem do reconhecimento intersubjectivo e que se apresenta como mediação. A minha tendência natural seria dizer que, nestes problemas éticos, a justiça, por exemplo, não é uma essência que eu leria em qualquer céu atemporal, mas o instrumento institucional através do qual várias liberdades podem coexistir. É, portanto, uma mediação de coexistência. Se eu quiser que a tua liberdade seja, a justiça é, poder-se-ia dizer, o esquema das acções a fazer para que seja tornada institucionalmente possível a comunidade, a comunicação da liberdade. Ou, ainda em termos diferentes, o desejo de que uma liberdade seja “análoga” à outra é apoiado por um conjunto de acções institucionalizadas cujo sentido é a justiça. Portanto, justiça, em última instância, quer dizer: “que a tua liberdade seja.”

A essa avaliação enraizada no meu desejo de ser, a esse reconhecimento da liberdade de outrem que procura incarnar-se acrescenta-se, por conseguinte, o reconhecimento de uma situação ética. Já há instituições, já há uma ordem social. A noção de valor é um conceito *misto* que assegura o compromisso entre o desejo de liberdade das consciências singulares e situações já caracterizadas eticamente. É, de resto, por isso que a noção de valor é tão difícil de capturar epistemologicamente. Diria que o valor é o movimento de uma acção que visa produzir uma nova instituição, mas a partir de um estado institucional já sedimentado. Todo o valor se situa



numa ordem já “marcada” eticamente. Nesse sentido, todo o valor é um compromisso entre uma exigência, um reconhecimento e uma situação.

Compreende-se, desde logo, porque é que diante de um valor temos a impressão de estar diante de um quase-objecto, ou até mesmo de uma transcendência e porque é que a filosofia teve frequentemente a tentação de remeter para um “mundo dos valores” o resultado de uma reflexão de tipo matemático. Eis todo o platonismo. Se pudéssemos tratar a justiça como tratamos o triângulo, teríamos a segurança racional de poder conferir à ordem ética a dignidade da ordem matemática. A gênese do sentido proíbe-nos de proceder dessa forma: trata-se de nada mais de que de um produto sedimentado que tomaríamos por uma entidade eterna.

Reconheçamos todavia que há certamente na ideia de valor algo mais que a inclina nessa direcção. Diria então que aquilo a que chamamos valores são, na realidade, sedimentos de avaliação que servem de suporte às novas avaliações, uma espécie de pontos intermediários objectivos entre processos de avaliação. Esse estatuto misto, tão difícil de capturar filosoficamente, exprime-se bem, de resto, no plano da linguagem através da substantivação dos predicados de valor. Parte-se de adjectivos: isto é bom, isto é justo – portanto de predicados correlativos a uma avaliação – e, depois, seguindo uma tendência que, vistas bem as coisas, é natural, vai-se do predicado a adjectivos substantivados, a bondade, a justiça; estes, por seu lado, tornam-se sujeito lógicos de novas predicacões: assim, dir-se-á que a justiça é a virtude suprema, etc. Mas, por trás dessa nominalização dos predicados éticos, apresenta-se uma espécie de inércia institucional, a saber, a mediação necessária da acção humana, na medida em que se afecta a si mesma por si mesma em objectivações ao nível intersubjectivo. Mas mesmo apresentada com essa roupagem de quase-objectividade a ideia de valor mantém sempre uma ligação com a minha liberdade e com a tua liberdade. Aquilo que tem valor supremo é que eu seja, e que tu sejas. A partir daqui, há acções que valem mais do que outras. Para preservar esse carácter predicativo e não substantivo da ideia de valor haveria que recordar, à maneira de Aristóteles, que é numa preferência, numa *prohairesis*, que uma coisa *vale mais* do que outra. É num “valer mais” que existe o valor.

Observemos que neste primeiro grau de objectivação de todo o processo, não tivemos necessidade do negativo da interdição; o acto de avaliação é, enquanto tal, inteiramente positivo: isto vale mais do que aquilo para que tu sejas tu mesmo, para que eu seja eu mesmo, e para que nós sejamos. É por causa da passividade do meu não-poder, da passividade que está relacionada com a inércia institucional, que o “valer mais” aparece nas experiências negativas do “valer menos” ou do “não valer”.

## 2. A norma

A noção que introduzo logo a seguir à de valor é a de *norma* na qual vai aparecer, pouco a pouco, o elemento constringente, o elemento de interdição; portanto, o lado nocturno da ética.

Com a noção de norma aparece, com efeito, uma nova nota. Enquanto que o valor só implicava algo de preferível, um valer mais, parece-me que a ideia de norma introduz um elemento de cisão a partir do momento em que o preferível se opõe ao desejável, aquilo que vale mais àquilo que eu desejo. Aí, o preferível começa a cair sobre mim como regra, disciplina, como figura do imperativo. E, com efeito, passo da ideia de preferível à de norma, assim que começo a considerar o que não é preferível como sendo desviante [*déviant*]; e, com o desvio [*déviance*]<sup>3</sup>, vem a ênfase essencialmente negativa da interdição. Quero com isto dizer que aquilo que é

característico da interdição não é designar positivamente o preferível mas antes designar negativamente a aberração como aquilo que não se deve fazer. Todo o enunciado do que não se deve fazer, o “tu não matarás”, o “tu não farás isto” designa essencialmente as coisas a não fazer. Ora, qual a razão dessa inversão que faz com que designemos em primeiro lugar as coisas a não fazer, e que traz consigo a marca, a cruz negativa da interdição? É que já não é suficiente falar aqui de passividade, de inadequação de si a si; tem de se falar de cisão. É o ser cindido, dividido entre um preferível já objectivado e um desejo que se fecha na sua subjectividade, que experiencia o valor como sendo uma norma. Começa então a triunfar o “(isto) é necessário” [*il faut*], como algo que me é estrangeiro, como o outro. A origem da liberdade na primeira e na segunda pessoa é então esquecida e começa a severidade da moralidade, bem como a tristeza do moralismo. E esse movimento é, certamente, inelutável, no sentido em que esse regime de cisão é sem dúvida um destino no qual uma teologia moral veria uma espécie de falha original que faz com que o homem esteja sempre separado do seu querer mais profundo e com que a mediação pela instituição, pelo valor, não possa aparecer senão como uma mediação pela interdição. Eis mais uma das lições do hegelianismo: o ser-si-mesmo [*être-auprès-de-soi*] é apenas o termo visado e a alienação de um ser-noutro-lugar [*être-ailleurs*], de um ser-outro [*être-autre*], continua a ser o grande desvio de si a si. Diria que na ética, como aliás na hermenêutica, é sempre a partir de obras que me são estrangeiras que eu me posso reapropriar de mim próprio. O processo de apropriação faz-se a partir de uma experiência de estranheza, de ser estrangeiro a si. Em todo o caso, qualquer que seja o enigma dessa falha primitiva, original, é com essa cisão que começa a interdição, com essa impossibilidade de fazer coincidir o *meu* desejável com o preferível.

Mas, ainda assim, mesmo através do negativo da interdição, algo de positivo continua a fazer o seu caminho, algo que continua enraizado no desejo de ser, no chamamento que dirijo à tua liberdade e, por fim, ao carácter absolutamente benéfico da instituição que ainda podemos aí decifrar. Porque, através da norma, aquilo que projecto é ser uma vontade *una* face à disseminação do desejo, de ser *uma* vontade face aos desejos. (Noto, de passagem, o meu espanto em ver, em tantos textos contemporâneos, o Desejo escrito com um D maiúsculo; se há alguma coisa que deve ser deixada no plural, é de certeza a palavra desejo. Nisto, há que ser decididamente espinosista: que não se fale nunca da vontade, mas antes das volições). A norma é, portanto, a forma de dos vários fazer um; e é também a condição para que, por entre as intermitências do desejo se constitua uma duração [*durée*]. Nietzsche é a esse respeito muito esclarecedor, quando fala, na primeira parte da *Genealogia da Moral*, do papel da promessa: o homem tornou-se o animal da promessa através dessa capacidade de poder contar, por antecipação, consigo mesmo; portanto, de se conferir a duração de uma vontade por entre o caos temporal dos desejos.

Mas a função essencial da norma é, sobretudo, a de colocar aquilo a que chamámos valores ao abrigo do arbitrário de cada um. Através da mediação da norma, faço do meu querer arbitrário uma vontade racional. Hegel, que distingue assim entre a *Willkür* (a vontade arbitrária) e a *Wille* (a vontade racional) mostra que é através do contrato, ou seja, através de uma troca racional entre vontades contendo um determinado momento de universalidade, que a racionalidade educa a vontade.

### 3. O imperativo

Coloco em terceiro lugar o imperativo. O que é que ele acrescenta à norma? A própria forma do imperativo parece-me extremamente interessante, dado que introduz o elemento do

mandamento: faz isto. Os autores anglo-saxónicos, que reflectiram bastante sobre este ponto, particularmente Hare, enfatizaram a diferença entre as formas gramaticais da norma e do imperativo: a norma pode enunciar-se em formas universais, enquanto o imperativo se refere sempre a uma acção singular apresentada sob a forma de um mandamento. Ora, parece-me que essa forma do imperativo já estava, implicitamente, na norma – e veremos como é que ela se explicita – com a ideia de cisão. Com efeito, assim que começo a aparecer a mim mesmo como um ser duplo, há como que uma parte de mim mesmo que comanda a outra; estou, em relação a mim mesmo, numa relação de comando e de obediência. Heidegger dedica-se longamente a essa questão a propósito da *Gewissen*, esse desdobramento pelo qual uma “voz” se dirige a si-mesma.

Ora, parece-me que isto não pode ser compreendido, nem se torna explícito, a não ser que o relacionemos com uma cisão paralela na estrutura da instituição. Neste aspecto, as análises de Max Weber parecem-me ter um grande interesse. Em *Wirtschaft und Gesellschaft*, Max Weber examina – e assim foi toda a sua vida, foi isso que o atormentou – o problema da *Herrschaft*, palavra que tanto foi traduzida por dominação, como por autoridade. Como é que nasce a estrutura da *Herrschaft*? O problema só se coloca num grupo social – e veremos como essa estrutura se interioriza em cada um de nós – quando esse grupo, qualquer que seja a sua forma, associativa ou comunitária, sofre uma espécie de cisão interior pela qual o estrato de mandamento e o estrato de obediência se tornam distintos. Para Weber, toda a instituição de autoridade nasce [do facto] de os que comandam não serem os que obedecem; de haver, por conseguinte, uma especificação da potência de autoridade, da função de autoridade. Impressiona-me o paralelismo entre o meu itinerário e esta construção conceptual. Max Weber, na génese que faz dos conceitos sociológicos, adia o momento da *Herrschaft*; pergunta primeiro: o que é, para um agente, uma “acção com sentido” [*action signifiante*]? Então, elabora uma teoria da motivação. E de seguida: o que é uma “interacção”? Introduce depois a ideia de uma orientação da acção de cada um em relação à acção de um outro. Temos assim dois sistemas de motivação interrelacionados. Em seguida, em terceiro lugar, introduz a noção de “acção social” através da objectivação da relação que aparece no meio das outras sem, no entanto, constituir uma coisa distinta. O que parece, com efeito, fundamental, é o conceito de *Ordnung*; isto é, de uma ordenação tendo por base um sistema de legitimidade, mas sempre inerente ao grupo. É só quando a ordem do grupo é imposta pela acção de indivíduos distintos constituindo uma autoridade governativa, uma *Regierungsgewalt* que podemos falar de uma estrutura de *Herrschaft*. O importante é que haja um indivíduo, ou vários, cuja tarefa específica é a de impor a ordem. Weber dá como exemplos o sistema formal de autoridade na família – falar-se-á do chefe de família –, o comité executivo de uma associação, o presidente de um Estado, o chefe de uma igreja; e acrescenta a administração da justiça, os procedimentos administrativos, numa palavra, tudo aquilo ao qual subjaz um estado da sociedade contendo uma cisão entre uma *Herrschaft* oposta a um *Verband*, portanto, quando a cabeça é distinta do corpo.

Isto leva-me a perguntar se aquilo a que chamamos um imperativo não será a reflexão, no nosso próprio sistema de valores, dessa estrutura dividida da instituição. Assim que um sistema de valores é não só objectivado, mas também entendido como sendo imposto por uma cabeça, portanto imposto e sancionado, então a liberdade já não se entende como origem, como portadora de uma avaliação; ela sente-se sob a égide de um comando. Entramos aqui numa relação de comando e obediência que, parece-me, é uma relação cuja origem é social, estando ligada à distribuição de poder num grupo. E aqui não há, provavelmente, imperativo, a não ser enquanto autoridade interiorizada. É, de resto, nessa óptica que dou razão à análise freudiana

que, no caso específico da relação familiar, mostrou que o Pai incarna aquilo a que Max Weber chamaria *Ordnung* e disso faz uma *Herrschaft* – uma relação completamente dissimétrica de dominação. Compreende-se, de resto, que a família seja a célula social onde está presente mais naturalmente (e emprego aqui pela primeira vez o termo naturalmente) essa divisão assimétrica, dada a assimetria entre a criança e o pai, bem como a longa duração da infância – usada como tempo de interiorização das regras. Quando se fala da “lei-do-pai” não se quer dizer nada a não ser isto: não aprendemos uma ordem de valores capazes de educar a nossa vontade se não for pela mediação de imperativos, ou seja, de estruturas hierarquizantes interiorizadas. A minha única objecção contra o freudismo – e, obviamente, ela é considerável – consistiria em dizer que a genealogia empírica operada dessa forma, fazendo proceder a ética da involução do complexo de Édipo, não esgota a gênese de sentido que tento propor e que se apresenta numa ordem inversa: parto da minha liberdade, da tua liberdade, da mediação da instituição, para aceder, *in fine*, ao valor e ao imperativo. A gênese do sentido não coincide com a gênese empírica. Perguntaria, a propósito: como poderíamos nós alguma vez interiorizar um imperativo estranho se, afinal, não pudéssemos reconhecer nele o caminho da nossa liberdade? O homem e o seu filho nunca poderiam interiorizar a lei-do-pai, se essa interiorização não fosse, potencialmente, o próprio caminho de valorização da sua própria liberdade; se, portanto, não mediasse a educação da liberdade em busca da sua própria expressão e do seu próprio domínio.

#### 4. A lei

É neste ponto, no termo desta gênese, que coloco a ideia de lei, como término de uma constituição de sentido que pressupõe todos os outros conceitos. Longe, portanto, de ser o primeiro, o conceito de lei é o último conceito do desenvolvimento proposto. O que acrescenta ele às noções de valor, de norma e de imperativo? Essencialmente, parece-me que acrescenta uma exigência de universalidade, uma virtualidade de universalização. É aí que se justifica a analogia com a lei da natureza. Queremos com isto dizer que não podemos continuar divididos [no interior de] nós próprios, ter conceitos de acção simplesmente justapostos aos conceitos envolvidos no conhecimento da natureza. Queremos coordenar as duas racionalidades. Tentamos pois aproximar a racionalidade introduzida na acção da racionalidade que procuramos na natureza. Mas só o podemos fazer a um nível extremamente formal. É só na medida em que podemos aplicar aos nossos desejos, aos nossos valores, um critério de universalidade, que podemos reconhecer uma certa familiaridade [*un air de famille*], uma espécie de parentesco formal, entre essa racionalidade e a das leis da natureza.

É a esse nível que se estabelece a moral kantiana. E é portanto também a esse nível que ela é verdadeira. Mas ela só o é porque a gênese de sentido da ordem ética nos leva para perto de uma racionalidade que permite justamente a transferência da primeira *Crítica* para a segunda, a transferência de uma racionalidade do entendimento para uma racionalidade prática. No entanto, aquilo que eu desaprovo no kantismo é ter concentrado toda a problemática ética nesse último momento, o qual é meramente formal; de ter identificado todo o dinamismo ético e a sua gênese de sentido ao seu último estágio e, simultaneamente, de ter erigido um fundamento que, afinal de contas, não é nada mais que um critério didáctico. Uso aqui a palavra critério no sentido de teste [*mise à l'épreuve*], como o faz Kant na teoria das máximas: quereria eu que todos fizessem o mesmo? É portanto um teste ao meu próprio desejo: será que ele pode ser erigido em lei universal? Mas não vejo que seja possível criar o que quer que seja, uma norma, um valor, a partir de um simples critério, isto é, de um simples teste. Não conseguimos extrair, para dizer a verdade, nenhum conteúdo desse critério formal. E isto é a razão pela qual, no kantismo, tem de

se aprender através da experiência de vida o próprio conteúdo das máximas; há que receber, de alguma forma, os próprios conteúdos da experiência ética. Simultaneamente, esses conteúdos já não têm nada de ético, vêm do desejo, sem ter passado pelo processo de geração mútua das liberdades e sem ter passado pelo jogo da instituição. Aqui, juntamo-nos ao projecto de Hegel que foi o primeiro a confrontar-se com essa enorme lacuna da ética kantiana.

Em consequência, direi que o que importa numa reflexão ética são todos os intermediários que são colocados entre o ponto de partida, “liberdade”, e o ponto de chegada: “lei”. Vejo no kantismo uma espécie de curto-circuito entre dois extremos que estão obrigados a coabitar naquilo a que se decidiu chamar juízo sintético *a priori* e que, na realidade, nada mais é que um puro *factum*. Há que reintroduzir todos os intermediários. [Há que dizer], sobretudo, que Kant, ao considerar apenas o término dessa constituição dos conceitos, acaba por consagrar a própria cisão. É verdadeiramente o imperativo que introduz a falha na ideia de lei. Também nisto, Hegel tem mil vezes razão contra Kant, quando declara que a crítica kantiana não é uma ética mas simplesmente a consagração da divisão do homem em si-mesmo, o *Ur-teil*, o juízo do “entendimento divisor”.

Parece-me que é só nestes limites – e isso não retira nada ao valor da ideia de lei – que podemos reflectir sobre a espécie de *analogia* que pode haver entre os imperativos submetidos a um critério de universalidade e aquilo a que chamamos leis assertivas. Esta tentativa dá resposta à necessidade de unificação, característica da razão, de lançar uma ponte entre o mundo da liberdade e o da natureza, de estabelecer uma homologia entre o funcionamento ético e o funcionamento epistemológico; numa palavra: de colocar ambos sob a égide do mesmo *logos*. Mas, então, a vontade de coerência é colocada no lugar que seria o de todo o processo ético que instaurou esse paralelismo entre os dois tipos de legalidade. É, portanto, na medida em que se esquece o processo constitutivo do mundo ético que retemos apenas esta película formal da lei de universalidade. Esta última, efectivamente, é uma legalidade que se assemelha à outra e estabelece-se pois uma homologia entre legalidades. Posso então dizer, de forma semelhante e com o próprio Kant: age de tal modo que possas considerar a máxima da tua acção como uma lei universal; ou: age de tal modo que possas considerar a máxima da tua acção como uma lei da natureza!

Mas o que quer exactamente dizer “como uma lei da natureza”? A palavra natureza serve aqui de *analogon*, de modelo de regularidade; foi, de resto, assim que os moralistas sempre viram o problema: olha para o céu, olha para essa magnífica ordem estelar; ó, se a acção humana pudesse ter essa coerência! É então a ordem estelar que se torna a referência dessa imitação de uma ordem pela outra: assegura-te, através da tua acção, do parentesco profundo entre a lei dos homens e a lei da natureza inscrita no céu estrelado! Recentemente, na exposição sobre Kant em Berlim Leste, os visitantes eram acolhidos com a famosa frase: “Duas coisas encham-me a alma [Gemüt] de crescente admiração e respeito, quanto mais intensa e frequentemente a minha reflexão delas se ocupa: o céu estrelado sobre mim e a lei moral dentro de mim”. Eis a equivalência de dois *mirabilia* que respondem um ao outro e que se simbolizam mutuamente. Mas não será essa simbolização fruto de uma abstracção? Não só de uma abstracção que elimina o desejo, mas de uma abstracção que atinge todo o dinamismo que, através das ideias de instituição, de norma, de valor, de imperativo, alimenta o imperativo exangue da lei moral, análoga à da natureza, e que continua a ligar essa lei à liberdade, permitindo assim que se continue a falar de lei da liberdade.

É nesta perspectiva que se pode utilizar, de forma problemática, segundo creio, a ideia de lei natural. Coloco-a obviamente no termo desta evolução porque, enquanto tal, é uma ideia monstruosa, já que parece confundir lei da liberdade e lei da natureza. No entanto, posto isto, pergunto-me se a ideia de lei natural não poderá desempenhar o papel de conceito-limite, enquanto conceito *analógico*, no sentido que acabámos de enunciar, aquele no qual a ordem racional que pode ser inserida na acção pode ter por modelo a ordem da natureza. Esse papel de conceito-limite poderia funcionar de acordo com três usos possíveis que eu coloco, de resto, numa ordem decrescente de justificação e, portanto, de valor.

Em primeiro lugar, penso que é um conceito de protesto. Este conceito desempenhou um papel histórico contra o voluntarismo do Estado, contra a sua pretensão de estabelecer o direito, a fazer derivar a lei moral do direito *positivo*. Então, o direito moral opõe-se ao direito positivo; o conceito torna-se, simultaneamente, um conceito progressista, que se ergue do fundo institucional não-estatal da produção da ordem ética contra a superestrutura da vontade estatal. Quando se protestou contra a escravidão em nome da lei natural, tentou-se reencontrar no jogo espontâneo da ética a fonte de uma valorização mais fundamental que a vontade desse grande indivíduo que é o Estado. Nesse sentido, a ideia de lei natural é um conceito muito valioso.

O conceito continua a ser valioso, ainda que me pareça mais suspeito, quando se recorre a ele para fazer frente ao arbitrário dos costumes, contra aquilo que é claramente convencional nos costumes. Já não se trata, portanto, de limitar um voluntarismo de Estado, mas um convencionalismo de cultura. A ideia de lei natural assim concebida foi valiosa sempre que desempenhou esse papel de recurso contra o arbitrário cultural. Aqui, o natural opõe-se ao convencional. Mas em nome de quê? Isso só acontece na medida em que um determinado universal humano se livra de uma busca pelos valores, de uma busca de mediação institucional; portanto, quando essa busca se ancora em constantes estruturais no processo de valorização. Mas temos de nos aperceber que esse conceito designa então mais uma tarefa que um dado como foi o caso, no final do século XVIII, para Kant e para outros, com a ideia de “paz perpétua”; aquilo a que se chamava natureza, neste contexto, eram as características culturais mais universais, por oposição ao arbitrário das diferenças culturais.

Por outro lado, tenho muitas reservas quando aquilo que se quer é enraizar o conceito de lei natural numa natureza biológica ou afectiva, em constantes biológicas que não me parecem poder ser encontradas. Definitivamente, não sabemos o que seria um homem que se encontrasse fora das instituições. Qualquer recurso a um estágio pré-institucional não pode ser senão enganador [*un trompe l'oeil*]. Haverá algo que seja institucional e natural ao mesmo tempo? O conceito de lei natural parece ser afectado por uma espécie de degradação assim que esse conceito-limite passa da sua função de protesto e de recurso a uma função de refúgio. O conceito-limite torna-se então um conceito por trás do qual nos escondemos [*un concept-ecran derrière lequel on se cache*] para escapar aos imprevistos e aos riscos da génese de sentido que procede da auto-posição da liberdade, do reconhecimento de outrem e da mediação pela instituição.

### III. A perspectiva evangélica na ordem ética

Quero dizer, de forma muito esquemática, três coisas a respeito da inserção da perspectiva evangélica na ordem ética.

## 1. O regresso à intenção ética

Primeiro, parece-me que a função ética do Evangelho se compreende melhor se nos recordarmos do dinamismo ético. Proponho-me dizer que o Evangelho *reanima* todo esse dinamismo a partir do seu ponto de partida. Parece-me que seguimos um caminho errado se perguntarmos quais os valores, quais os imperativos, quais as leis – possivelmente novas – que o Evangelho acrescenta. Parece-me que o nível estratégico no qual a moral evangélica opera é precisamente o da *intenção ética*, tal como a expus na primeira parte e, precisamente, nas suas três modalidades. Penso que o sentido primitivo da palavra “salvar” é “soltar a liberdade” [*déliver la liberté*] e, por conseguinte, voltar a pôr a liberdade em movimento, restituir-lhe o seu dinamismo original. Kant compreendeu isto quando disse que a função da religião é a de regenerar a liberdade. Ora, o problema da regeneração não é, de todo, o da legislação; trata-se de curar a liberdade ao nível do não-poder do seu poder.

Ao mesmo tempo e seguindo o mesmo movimento, a função ética do Evangelho parece-me ser a de restituir a perspectiva [*visée*] em direção ao *outro*. Nisso consiste toda a moral do próximo, expressão que significa que a motivação profunda da ética é a de fazer com que a tua liberdade progrida como a minha. O processo ético renasce incessantemente a partir da sua origem na mutualidade das liberdades.

Quanto à instituição, invocada na primeira parte, há que recordar que ela designa a instituição antes do valor, antes da norma, antes do mandamento, antes da lei. É talvez a esse nível que podemos reenviar o símbolo do *Reino de Deus* que visa uma comunidade de homens livres. Não há nada de repressivo na expressão *Reino de Deus*; não é da ordem do imperativo; o símbolo visa a mediação total, homogênea aos termos que põe em relação e em movimento.

Segundo essa primeira perspectiva, diria que o momento pedagógico do Evangelho é pré-ético. É por isso que se podem tirar conclusões completamente opostas ao nível da lei ou do imperativo. Historicamente, foi isso que aconteceu. Podemos ver o Evangelho como abolindo todo o aparato de prescrições que acorrentam o homem à lei. Foi isso que São Paulo viu fundamentalmente: o pecado e a lei, o desejo e a lei, geram-se mutuamente para depois acabarem no inferno da lei, no esquecimento do desejo de liberdade. Se levarmos essa tendência até ao limite, seremos conduzidos a uma espécie de anarquismo cristão, que encontramos facilmente no *ama et fac quod vis* de Agostinho. Há que reconhecer que esta é certamente uma das possibilidades fundamentais abertas pela predicação.

Mas também encontramos uma possibilidade adversa: se não há uma ética cristã propriamente dita, o cristão baptizará aquela que existe. Nas partes parentéticas das epístolas de São Paulo o cristão aparece frequentemente como aquele que habita o espaço ético dos outros. Nessa época, quem servia de modelo era o homem honesto helenístico. O Evangelho só traz um novo motivo: façam o que fizerem, façam-no por amor de Cristo e do próximo. Encontramos aí certamente uma das possibilidades éticas abertas pelo Evangelho na medida em que o elemento especificamente ético não se situa a esse nível. Resulta daí uma certa indiferença em relação ao conteúdo, bem como a possibilidade de retomar os conteúdos oferecidos pela história da ética.

Mas podemos também ver desenhar-se, sob o título da moral evangélica, uma nova ordem de valores e de instituições, que seriam as da liberdade. Lembro-me de uma notável predicação sobre Zaqueu (Lucas 19: 1-10); Jesus diz a Zaqueu: “desce”, ou seja, não faças equilíbrio espiritual em cima das árvores, vai para casa. E o que é que faz Zaqueu? Descobre

uma ética que permite aos camelos passar pelo buraco de uma agulha: restitui tudo aquilo que tinha roubado, somas absolutamente incríveis (os exegetas estimam que seriam equivalentes a toda a riqueza da Galileia naquela época); isto significa que Zaqueu se arruina: a ética do rico consiste em que se deve arruinar. Acabamos por vir parar a uma ética radicalmente subversiva. Parece-me que estas três possibilidades que encontramos sucessivamente são todas mantidas em aberto pelo Evangelho. Infelizmente, aquilo que a história da cultura produziu foi outra coisa, foi a “cristandade”, para quem o Evangelho funcionou como uma lei; mais exactamente, funcionou ao nível institucionalizado dos imperativos. Foi isso que Nietzsche viu e criticou no “cristianismo”. Há então que redescobrir que a primeira função do Evangelho é de nos trazer de volta à origem de todo o processo da ética, anterior ao momento no qual ela se objectiva e cristaliza em lei.

## 2. A ética paradoxal

A segunda direcção na qual inscreverei a minha reflexão aborda a noção de *ética paradoxal*. Inspiro-me num trabalho desenvolvido noutro lado, no contexto de uma disciplina que dei na Universidade de Chicago com David Tracy e Norman Perrin.<sup>4</sup> Mobilizando trabalhos exegeticos, examinámos determinado número de tipos de discurso dos Evangelhos e, em particular, a parábola, o provérbio e o discurso escatológico. Foi bastante impressionante perceber que a lógica desses discursos é uma lógica de extravagância, uma palavra que uso de propósito. Assim, nas parábolas, aquilo que é dado como modelo nunca são normas mas comportamentos de crise em situações-limite absolutamente inimitáveis. Vejam-se as coisas mais simples: o pastor que abandona noventa e nove ovelhas para salvar uma, o pai que, recebendo o seu filho, se comporta de uma forma aberrante (sendo, de resto, injusto com o seu filho mais velho), o anfitrião que expulsa o convidado que não está vestido para o casamento, o pagamento aos trabalhadores da décima-primeira hora – tudo isso é absolutamente extravagante.

Os provérbios não funcionam de outra forma: os primeiros serão os últimos, etc. Um comentador cuja formação está ligada aos métodos de análise da linguagem, William Beardsley, observa que enquanto a sabedoria consiste em fornecer “orientação” em situações normais, temos no Evangelho um discurso que “orienta desorientando” e que, por conseguinte, impede o homem de traçar um projecto coerente para a sua própria existência. Há uma espécie de desmembramento da existência que faz com que tenhamos de lidar com uma não-ética onde o próprio processo ético é colocado em questão pela impossibilidade de o estabelecer, de o estabilizar.

Encontramos a mesma característica nos discursos escatológicos; também aí um determinado funcionamento da interpretação dos signos está completamente desmembrado: “Dizem que o Reino de Deus está aqui, ou que está ali. Ninguém poderá afirmar “ei-lo aqui” ou ei-lo ali”, pois o Reino de Deus está entre vós”. A maneira de compreender os signos é invertida pela surpresa absoluta. A partir daí, há que se manter preparado para o que não se pode dominar. Em última instância, é o próprio tempo que é, de certa forma, desmembrado.

Poder-se-ia ainda descobrir a mesma estrutura paradoxal nos “mandamentos” – dar a outra face, partilhar o seu casaco, andar mais uma milha – todos esses comportamentos são efectivamente extravagantes.

Mas então o que é que podemos fazer com uma ética extravagante? Pergunto-me se não teremos aqui uma forma de discurso que reclama expressões-limite, ou seja, que pratica um uso e



abuso das estruturas – seja da parábola, seja do provérbio ou dos ditos escatológicos, para os levar até a um ponto de ruptura. Ao fazer com que estejamos atentos a determinadas experiências-limite da vida, às situações de crise e de decisão, estas expressões-limite abrem um espaço problemático mais para a imaginação do que para a vontade. Não nos acontece demasiadas vezes pensar que nos é pedido que tomemos uma decisão quando afinal se calhar aquilo que nos é em primeiro lugar pedido é que deixemos que se abra um campo de possibilidades inéditas? A função desse tipo de discurso não seria a de, depois de nos ter desorientado completamente, nos fazer retomar o caminho de uma ética concreta porém mais móvel, mais atenta aos pontos de ruptura? E não será isso, em primeiro lugar, um apelo à imaginação – uma palavra que só agora aparece – para que se explore na ordem ética o espaço do inédito, do possível?

### 3. A dialéctica de dois níveis éticos

É a partir daí que poderíamos então orientar a nossa reflexão numa terceira direcção em relação à qual não poderei fornecer mais do que algumas indicações. Se aquilo que vimos está correcto, não deveríamos dizer que não se deve querer unificar a ética, que o seu domínio deve permanecer quebrado entre uma moral da *convicção* que é uma moral do absolutamente desejável e uma moral da *responsabilidade*, a qual é uma moral do relativamente possível e também do uso limitado da violência? Voltamos a encontrar aqui Max Weber, discutindo com os pacifistas alemães a seguir à primeira guerra mundial. Talvez que, então, não devamos tentar unificar a ética mas antes deixá-la nessa situação dialéctica aberta da qual direi que faz dela uma empresa *ferida*. Não se pode unificar a *poética* da vontade e a sua *política*, a sua utopia e o seu programa, a sua imaginação e esse exercício limitado da violência que é o uso do poder.

Não direi mais. A minha intenção, nesta terceira parte, era só de introduzir estes três aspectos da ética evangélica: 1) O regresso à motivação ética para lá do funcionamento legal; 2) o uso do paradoxo como linguagem da imaginação ética; 3) por fim, a dialéctica de dois níveis éticos e a impossibilidade de os reduzir um ao outro.

(trad. Gonçalo Marcelo com revisão de Fernando Nascimento)

- <sup>1</sup> Este texto de Ricœur foi escrito para ser apresentado oralmente na forma de uma conferência e conheceu várias versões. A primeira versão, cujo título era "Place de la notion de loi en éthique" foi escrita em 1974 e apresentada em Lovaina. Em 1975 o texto volta a ser publicado, sob a forma de artigo, com o título "Le problème du fondement de la morale". Veja-se *Sapienza. Revista Internazionale di Filosofia e di Teologia* 28/3, 313-337 (IIA307, na Bibliografia Vansina). Posteriormente, o artigo foi revisto aquando da tradução inglesa, feita por David Pellauer em 1978: Veja-se "The Problem of the Foundation of Moral Philosophy" in *Philosophy Today* 22 3 / 4, 175-192, tendo ainda conhecido uma versão posterior, em 1983, intitulada "Fondements de l'éthique" (IIA 370c Vansina). Esta tradução é feita a partir do artigo de 1975, tendo sido igualmente consultada a versão inglesa traduzida por David Pellauer cujo texto, sendo quase idêntico ao original francês, corrige no entanto alguns erros e acrescenta algumas informações inéditas. O artigo original não contém notas de Ricœur, pelo que as breves notas incluídas nesta tradução são da responsabilidade do tradutor. Agradecemos a Catherine Goldenstein as informações fornecidas sobre a origem do texto, a George Taylor o facto de nos ter chamado a atenção para a existência e importância da versão inglesa, e ao Comité Editorial do Fonds Ricœur pela permissão para publicar nesta revista uma tradução portuguesa deste artigo.
- <sup>2</sup> Não é possível verter com exactidão para português esta passagem, sem perder os jogos de palavras que são feitos por Ricœur no original, bem como a elegância estilística que demonstram. Estes jogos de palavras brincam com as funções gramaticais para mostrar as implicações axiológicas e filosóficas do que está em causa nesta problemática. Ricœur explica que tendo percorrido dois terços (*deux tiers*) do percurso, ainda lhe falta o último terço que corresponde, na realidade, à terceira pessoa (*le tiers*) da tríade eu-tu-ele. No entanto, sublinha que o que está em causa é precisamente o *neutro* (que será, como veremos, o elemento neutro do valor, da norma, da lei ou da instituição) que permite a verdadeira relação ética quer com o si, quer com o *ele*. Portanto, concentra-se na própria relação entre a intersubjectividade, a ligação entre eu-tu-ele e o impessoal de um elemento neutro. Joga por conseguinte com a ambiguidade do *il*, que tanto pode ser a terceira pessoa do singular, como o elemento neutro (que, em francês, também pode ser o *on*, em inglês *it*, ou em alemão *es*) da expressão da obrigação, da necessidade impessoal: *il faut*, (isto) é necessário.
- <sup>3</sup> Utilizamos a mesma palavra em português, desvio, para traduzir dois termos franceses diferentes: *détour* e *déviance*. Há que dizer, contudo, que *déviance* tem um sentido pejorativo enquanto *détour* é uma noção absolutamente neutra. Na verdade, *détour* é uma expressão utilizada frequentemente por Ricœur para descrever a sua filosofia da "via longa" – ou, precisamente, o caminho longo que passa pela mediação dos textos, da cultura, da explicação – por contraposição à "via curta" da ontologia heideggeriana. Assim, *détour* é um termo descritivo em Ricœur. *Déviance*, pelo contrário, assume neste contexto o sentido de anomalia, de afastamento da regra.
- <sup>4</sup> Ricœur publicou este texto sob o título "Biblical Hermeneutics". Veja-se Ricœur, "Biblical Hermeneutics," *Semeia: An Experimental Journal for Biblical Criticism* 4 (1975) 27-148. As contribuições de Norman e de Perrin viriam a ser incluídas em livros que publicaram sobre o assunto. Veja-se Norman Perrin, *Jesus and the Language of the Kingdom: Symbol and Metaphor in the New Testament Interpretation* (Phila, Pa: Newbury Press, 1976) e David Tracy, *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology* (New York: Seabury, 1975). (Informação fornecida pela tradução inglesa de David Pellauer).