

RICŒUR EM COIMBRA

RECEÇÃO FILOSÓFICA
DA SUA OBRA

MARIA LUÍSA PORTOCARRERO
JOSÉ BEATO

IMPRESA DA UNIVERSIDADE DE COIMBRA
COIMBRA UNIVERSITY PRESS

A FILOSOFIA SOCIAL DE PAUL RICŒUR PAUL RICŒUR'S SOCIAL PHILOSOPHY

Gonçalo Marcelo¹

Resumo

Embora Ricœur nunca tenha escrito nenhuma obra especificamente dedicada à fundamentação de uma filosofia social, a verdade é que se conseguem encontrar diversos elementos esparsos de filosofia social nos seus livros e artigos. Por conseguinte, é possível reconstruir hermeneuticamente esses elementos e propor uma filosofia social de índole ricœuriana.

Essa filosofia terá como *terminus a quo* a constituição intersubjetiva dos seres humanos – e a sua tessitura simultaneamente passiva e ativa, suscetível de ser afetada pela alteridade e ao mesmo tempo dependente do reconhecimento alheio para se poder constituir de forma saudável – sendo o seu *terminus ad quem* a tentativa de elaboração de instituições que sejam justas e que permitam a melhor realização possível do princípio da liberdade.

¹ goncalomarclo@gmail.com.

Gonçalo Marcelo é licenciado em Filosofia e doutorado em Filosofia Moral e Política pela Universidade Nova de Lisboa. É Professor Assistente Convidado da Católica Porto Business School e bolseiro de Pós-Doutoramento da FCT (SFRH/BPD/102949/2014), desenvolvendo um projeto sobre a noção de razão no CECH (Univ. de Coimbra), em parceria com o CEGE (Católica Porto) e o Departamento de Filosofia da University of Columbia (Nova Iorque). É também tradutor de filosofia e co-editor da revista *Ricœuriana*. Interessa-se por hermenêutica, teoria crítica, filosofia contemporânea, ética e filosofia política e social.

Tendo como pano de fundo este ideal utópico mas mobilizador da ação humana, esta filosofia acaba por permitir a detecção de fenómenos patológicos – a análise das patologias sociais tornada célebre pela Teoria Crítica – da realidade social e possibilita a crítica desses mesmos fenómenos. Este artigo reconstitui essa filosofia social e apresenta alguns dos fenómenos sociais cuja crítica ela possibilita (por exemplo, a crítica das ideologias através do recurso à utopia, a crítica das instituições injustas ou alienantes, a análise dos fenómenos de “crise” social que atravessamos, entre outros).

Palavras-chave: Ética, Filosofia Social, Instituições, Paul Ricœur, Teoria Crítica

Abstract

Although Ricœur never wrote any specific book thematically grounding a project worthy of being called a “social philosophy”, we can still find sparse elements of such a project in his writings. Consequently, it is not impossible to hermeneutically reconstruct those elements in order to put forward something akin to a “Ricœurian social philosophy”. That philosophy will have the intersubjective constitution of human beings – simultaneously passive and active, being affected by alterity and dependent on patterns of recognition in order to be successfully constituted in a healthy manner – as its starting point, while its goal will be the constitution of just social institutions allowing for a better realization of the principle of freedom. Bearing that utopian and yet mobilizing ideal in mind, this philosophy will also serve as the yardstick with which we can detect pathological phenomena – the so-called social pathologies famously depicted by Critical Theorists – of social reality, and therefore criticize them. This paper partially reconstructs this “Ricœurian social philosophy” and presents some of the social phenomena that it enables us to assess and criticize: the critique of ideologies by utopias, the critique of unjust institutions or the analysis of the phenomena of social crises.

Keywords: Critical Theory, Ethics, Institutions, Paul Ricœur, Social Philosophy

I. Introdução

Paul Ricœur, que se dedicou a tantos e tão diversos domínios filosóficos, muitos dos quais renovou e revigorou profundamente, nunca escreveu aquilo a que se possa chamar com propriedade uma filosofia social. Apesar da ausência desta tematização, não se absteve de analisar a tessitura constitutiva do imaginário social, através das noções de ideologia e utopia², de levar até ao limite as possibilidades de desenvolvimento de uma teoria da ação humana, simultaneamente inspirada pela filosofia analítica e pela fenomenologia, nem de desenvolver aquilo a que chamava a sua “fenomenologia do homem capaz”, coroada por uma “pequena ética” que desemboca numa ontologia das capacidades fundamentais do ser humano.³ Para além disso, a tão propalada capacidade de leitura e o frequente recurso ao diálogo com os seus contemporâneos levaram Ricœur a interpelar indiretamente interlocutores que se colocam explicitamente na tradição da filosofia social, tais como Axel Honneth e Jürgen Habermas, bem como a pensar temas que se revestem de uma importância fulcral para esta área da filosofia: por exemplo, o reconhecimento social⁴ ou os fenómenos a que globalmente se possa chamar “crise”. Perante estes elementos esparsos, e tendo em conta as opções fundamentais e o pano de fundo da filosofia ricœuriana, não parece, por conseguinte, impossível levar a cabo uma reconstrução hermenêutica daquilo que possa ser uma filosofia social inspirada por Paul Ricœur.

² RICŒUR, P. - *Lectures on Ideology and Utopia*, edited by George Taylor. New York: Columbia University Press, 1986.

³ RICŒUR, P. - *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

⁴ RICŒUR, P. - *Parcours de la reconnaissance*. Paris: Stock, 2004, principalmente o terceiro estudo, “la reconnaissance mutuelle”, p. 245-378.

II. Âmbito e Definição da Filosofia Social

Este artigo, cujo âmbito é meramente introdutório, terá por conseguinte um carácter vagamente programático de enunciação dos traços principais desta filosofia. Todavia, teremos porventura de definir em primeiro lugar o que é a filosofia social, uma vez que ela não é a confundir nem com a filosofia política, nem com a ética, nem com a sociologia, embora esteja em permanente interação com todos estes domínios. Este esforço de clarificação é tanto mais necessário quanto não existe em Portugal, propriamente, uma tradição de filosofia social, como existe, por exemplo, na Alemanha. Também em França esta tradição não existe, ou melhor, os esforços de desenvolvimento da mesma são extremamente recentes, levados a cabo por autores como Franck Fischbach⁵, Stéphane Haber⁶ ou Emmanuel Renault⁷. Esta ausência não é de admirar, uma vez que foi em França que a sociologia como ciência deu os primeiros passos; este esforço de autonomização foi levado a cabo graças a um corte epistemológico com todo o subjetivismo, toda a autointerpretação que marca a filosofia e, de forma mais vincada, a filosofia hermenêutica. Não precisamos sequer de nos reportar a Auguste Comte, cujo positivismo não granjeia hoje em dia grande crédito, para diagnosticar este corte epistemológico. Na senda de Durkheim, toda a sociologia lida com “factos sociais” objetiváveis, observáveis do ponto de vista da terceira pessoa, mensuráveis e, hoje em dia, analisados por todo um manancial de técnicas empíricas, tais

⁵ FISCHBACH, Franck - *Manifeste pour une philosophie sociale*. Paris: La Découverte, 2009.

⁶ HABER, Stéphane - *L'aliénation: vie sociale et expérience de la dépossession*. Paris: P.U.F., 2008.

⁷ RENAULT, Emmanuel - *Souffrances Sociales*. Paris: La Découverte, 2008. A título de introdução à filosofia social de Renault, poder-se-á igualmente ler a entrevista que me concedeu em 2011: MARCELO, Gonçalo; RENAULT, Emmanuel - *Reconnaissance, Critique Sociale et Politique*. Entretien de Gonçalo Marcelo avec Emmanuel Renault. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 2. N° 1 (2011) p. 134-149.

como as entrevistas, e passíveis de ser tratados quantitativamente. A propósito deste corte epistemológico, e da objetividade a que esta ciência social aspira, mesmo um sociólogo tão impregnado de filosofia como Bourdieu⁸ denuncia aquilo a que chama a “ilusão biográfica”, os seus charmes e as suas ratoeiras.

Neste sentido, a filosofia social diverge da sociologia na medida em que pretende ser um olhar mais omnienglobante sobre a sociedade, algo como uma *Weltanschauung*, que não tem de, à partida, desenvolver análises empíricas nem recorrer aos métodos quantitativos. O trabalho que desenvolve é, por conseguinte, eminentemente conceptual. Se a sociologia é, a maior parte das vezes, descritiva e a se a filosofia política dos nossos dias é esmagadoramente normativa⁹, a filosofia social pretende abranger ambas as vertentes. Segundo Franck Fischbach, no seu *Manifeste pour une philosophie sociale*, a diferença entre a filosofia política e a filosofia social reside, antes de mais, no ponto de partida que cada uma delas assume. A filosofia política, nomeadamente a de cariz analítico que é hoje em dia dominante, é marcada por um debate sobre a teoria da justiça (logo, o seu alcance é social) mas esconde um pressuposto antropológico de base. Esse pressuposto antropológico é o da definição dos indivíduos como sendo puramente autónomos e racionais, capazes de deliberar de forma completamente desafetada sobre aquilo que possa ser uma sociedade justa e, para mais, de providenciarem por si mesmos os meios de que necessitam para sobreviver

⁸ BOURDIEU, Pierre - *L'illusion biographique*. In *Actes de la recherche en sciences sociales*. Vol. 62, n^o1 (1986) p. 69-72.

⁹ Não pretendo com esta descrição esquemática fazer um diagnóstico demasiado redutor ou simplista das diversas possibilidades diferentes que a filosofia política comporta. Certamente nem toda a filosofia política é eminentemente normativa; as variantes genealógicas inspiradas por Nietzsche e Foucault, incluindo as análises biopolíticas, situam-se certamente a jusante (ou por vezes a montante) do estrito problema normativo associado à enunciação de normas. Todavia, há que reconhecer a influência dominante do neo-contratualismo rawlsiano, especialmente na filosofia política de tendência analítica. O carácter vincadamente normativo da proposta de Rawls acaba por marcar, em certo sentido, toda a discussão posterior.

e ter sucesso na vida. Ou seja, a filosofia política, pelo menos desde John Rawls para cá, com o seu forte cunho neo-kantiano, parte do pressuposto da autonomia quase absoluta do sujeito, a que não é alheia alguma influência da teoria da escolha racional. O modelo de razão que subjaz a esta definição puramente procedimental é descrito com mestria por Charles Taylor, que a designa como sendo uma razão descomprometida (*disengaged reason*) própria de um si “pontual”, isto é, sem consistência substantiva.¹⁰

Ora, a filosofia social, pelo menos tal como é apresentada por Honneth¹¹ e Fischbach, parte da constatação oposta. Ou seja, sem querer negar, de forma alguma, a agência individual e coletiva dos sujeitos, a sua capacidade de serem interpelados pelo sentido e mesmo de o constituírem e o visarem como *telos* das suas ações, a filosofia social decide ainda assim partir da tessitura intersubjetiva das redes sociais que enformam e constituem o sujeito. Não é que não exista um si e que as categorias da identidade ou da subjetividade sejam ilusórias; é que para elas se constituírem de forma sã, têm necessariamente de passar pela mediação da intersubjetividade. Neste sentido, os sujeitos com os quais a filosofia social lida são sujeitos de afetos, sujeitos frágeis, vulneráveis, que sofrem e que dependem da constituição efetiva de relações positivas a si¹², tais como a estima ou o respeito, para

¹⁰ TAYLOR, Charles - *Sources of the Self. The making of the modern identity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1989, especialmente capítulos 8 “Descartes’s Disengaged Reason” (p. 143-158) e 9 “Locke’s Punctual Self” (p. 159-176).

¹¹ HONNETH, Axel - Pathologien des Sozialen. Tradition und Aktualität der Sozialphilosophie. In *Das Andere der Gerechtigkeit*. Frankfurt: Suhrkamp, 2000, p. 11-69.

¹² Este é uma das teses principais de Honneth em *Kampf um Anerkennung*. A constituição daquilo a que podemos chamar sentimentos morais reflexivos, i.e., aqueles que “sentimos por nós mesmos” e, mais especificamente, os que assumem as formas positivas da autoconfiança, do auto-respeito, e da autoestima, dependem do reconhecimento conferido por outrem. Não poderei relacionar-me de forma sã comigo mesmo, se esse reconhecimento me for sistematicamente negado pelos meus parceiros de interação. Nesse sentido, todo o reconhecimento, para Honneth, é reconhecimento recíproco. Veja-se HONNETH, Axel - *Kampf um Anerkennung. Zur moralischen Grammatik sozialer Konflikte*. Frankfurt: Suhrkamp, 1991.

poderem levar a cabo uma vida “boa”, uma vida “realizada”. Assim sendo, não colocam só a questão do que é uma sociedade “justa” e de como lá chegar; para além disso, também colocam as mesmas questões em relação à sociedade “decente”, a sociedade “boa”, como o fazem Avishai Margalit¹³ e Maeve Cooke¹⁴. Isto é, a sociedade que providencia condições objetivas para o florescimento da vida humana, que providencia aos seus cidadãos as *capabilities*, como insistem Amartya Sen e Martha Nussbaum¹⁵, tanto as pequenas liberdades como os grandes direitos, para que os indivíduos não sejam submergidos pelo poder do negativo ao ponto de as suas subjetividades correrem o risco de se dissolver.

Consequentemente, e para resumir a proposta em poucas palavras, a filosofia social parte do ponto de vista do coletivo, da sociedade enquanto tal, e tenta perceber como é que ela se pode organizar para que possam ser providenciadas aos cidadãos as condições acima expostas. Assim sendo, a perspetiva que tem é uma perspetiva ética, mas a de uma ética que não é só a ética individual, mas também a ética institucional. Preocupa-se em eliminar as situações de desrespeito e de falta de reconhecimento intersubjetivo, como os fenómenos de humilhação e de exclusão, mas também com a esclerose e eventual morte das instituições, com a evolução das sociedades e das relações interpessoais, com a interação entre os factores sistémicos, como as inovações tecnológicas e as mutações do capitalismo, e a qualidade de vida das pessoas. Preocupa-se igualmente com as mudanças políticas, as técnicas de controlo social que se podem espelhar na biopolítica, o nível de liberdade e democracia das sociedades. Numa palavra, a filosofia social não é neutra, não pretende partir

¹³ MARGALIT, Avishai - *The Decent Society*. Harvard: Harvard University Press, 1998.

¹⁴ COOKE, Maeve - *Re-Presenting the Good Society*. Cambridge: Mass. M.I.T. Press, 2006.

¹⁵ NUSSBAUM, Martha; SEN, Amartya, ed. lit. - *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press, 1993.

da suposta neutralidade axiológica da filosofia política liberal¹⁶. Ou seja, e isto já é uma tese minha, a filosofia social é constitutivamente hermenêutica¹⁷; isto porque parte sempre já de uma determinada interpretação da facticidade, uma pré-compreensão do mundo em que estamos inseridos. No entanto, não se limita a registrar este estado de coisas; pelo contrário, visa influenciá-lo porque, simplesmente, no mundo dos assuntos humanos, no mundo atravessado pelos valores e quando se lida com a vida das pessoas, nem tudo é igual, nem todas as possibilidades devem ser consideradas como sendo equivalentes.

Talvez a proposta se torne mais clara se enunciarmos algumas das contribuições da tradição filosófica que podem ser consideradas como pertencendo a este domínio da filosofia social. Segundo Fischbach, alguns dos conceitos principais de filosofia social têm o condão de ser simultaneamente descritivos e normativos, na medida em que descrevem situações que em seguida criticam, visando a obtenção de uma situação mais autêntica. Tomemos as análises heideggerianas de *Das Man*, a famosa vida anónima descrita em *Sein und Zeit*¹⁸. Ou ainda a descrição do homem unidimensional¹⁹ feita por Marcuse,

¹⁶ A denúncia da suposta neutralidade axiológica pode ser encontrada, com modulações diferentes, quer no programa da teoria crítica (HORKHEIMER, Max - Traditional and Critical Theory. In *Critical Theory. Selected Essays*. New York: Continuum, 1972, p. 188-243) quer nos vários autores da tradição hermenêutica (de Heidegger a Ricœur, passando por Gadamer) que insistem na nossa inserção no círculo hermenêutico e, assim, no carácter pré-reflexivo que guia toda a experiência. Esta impossibilidade é completamente evidente no domínio das ciências sociais, as quais tendem a gerar conceitos que são, para usar a expressão de Alasdair MacIntyre, “essencialmente contestados”: veja-se MACINTYRE, Alasdair - The Essential Contestability of Some Social Concepts. *Ethics*. Vol. 84, nº1 (Oct. 1973) p. 1-9.

¹⁷ Uma apresentação mais detalhada desta tese pode ser encontrada em MARCELO, Gonçalves - Making Sense of the Social. Hermeneutics and Social Philosophy. *Études Ricœuriennes / Ricœur Studies* 3. Nº 1 (2012) p. 67-85.

¹⁸ HEIDEGGER, Martin - *Sein und Zeit*. 18ª ed. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2001, especialmente capítulo 4 da primeira parte “Das In-der-Welt-sein als Mit- und Selbstsein. Das ‘Man’”, §§ 25-27, p. 114-129.

¹⁹ MARCUSE, Herbert - *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*. Boston: Beacon Press, 1964.

bem como a denúncia marxista da alienação no trabalho, do fetichismo da mercadoria, da reificação das pessoas²⁰, ou a crítica da razão instrumental levada a cabo por Adorno e Horkheimer²¹. Todos estes autores não se limitam a enunciar a existência dos fenómenos que acabámos de citar. Qualquer leitura, ainda que superficial, das obras em que descrevem estes fenómenos, torna evidente que, a seguirmos as conclusões deles, temos de aceitar que seria *preferível* um mundo no qual o ser humano não cedesse à tentação da vida anónima, não usasse a sua razão de forma meramente instrumental para dominar os outros e a natureza, não os tratasse como objetos, não estivesse condenado a viver uma vida de escravidão no trabalho. Não podemos dizer que isto sejam análises propriamente sociológicas. Serão, possivelmente, análises simultaneamente sociais e existenciais que, em última instância, fornecem conceitos englobantes, os quais, isso sim, poderão talvez ser explorados de forma diferente pela sociologia. Através destes conceitos e destas análises, a filosofia social tende a

²⁰ Estou a colocar entre parênteses a interpretação determinista da filosofia de Marx e a assumir que é possível encontrar nela a possibilidade de um expressivismo parcialmente baseado numa crença na agência humana. Taylor defende a interpretação expressivista da filosofia de Marx em *Sources of the Self* (*op. cit.*) e Honneth tenta reconstruir, em "Pathologien des Sozialen" (*op. cit.*), precisamente as análises da alienação, do fetichismo e da reificação que fazem da filosofia marxista uma filosofia social. Sobre a alienação, vejam-se os *Manuscritos Económico-Filosóficos* (Lisboa: Edições 70, 1993), i.e., os manuscritos de 1844, principalmente a secção "O trabalho Alienado", p. 157-172 do primeiro manuscrito. Sobre o fetichismo da mercadoria, veja-se o primeiro volume do *Capital* (Lisboa: Edições Avante, s/d), principalmente a primeira secção do tomo I, «Mercadoria e Dinheiro». Quanto à reificação, o termo (*Verdinglichung*) é usado por Marx de forma esporádica no *Capital*, mas a ligação explícita entre este fenómeno e o fetichismo da mercadoria foi desenvolvida principalmente por Lukács em *História e Consciência de Classe* (São Paulo: Martins Fontes, 2003). Todo este complexo de fenómenos aponta para as consequências da organização do trabalho e da produção e consumo no capitalismo avançado: tende-se a tratar as pessoas como *coisas*, e as coisas como *deuses*, para além de se criarem impedimentos quase estruturais à auto-realização enquanto expressão do trabalho humano. Assim sendo, ainda que se rejeite a filosofia da história de Marx e a dialética "científica" que propõe, o diagnóstico operado por estes conceitos continua a ser, até certo ponto, válido no âmbito de uma filosofia social.

²¹ HORKHEIMER, Max; ADORNO, Theodor - *Dialektik der Aufklärung. Philosophische Aufsätze*. New York: Social Studies Association, 1944.

adoptar uma metáfora médica e a produzir *diagnósticos*²² sobre o estado de saúde das sociedades, em relação aos múltiplos aspetos que já mencionámos.

III. A Filosofia Social de Ricœur

Feita esta sucinta apresentação, resta saber em que medida é que Ricœur pode apresentar uma filosofia social. Tomarei como ponto de partida a hermenêutica ricœuriana porque o paradigma hermenêutico acaba por ser o pressuposto constante de todas as suas explorações na filosofia da ação. Nas coletâneas de textos intituladas *Du texte à l'action*²³ e *Hermeneutics and the Human Sciences*²⁴, Paul Ricœur lança as bases de uma metodologia hermenêutica que possa ser aplicada às ciências sociais e, mais especificamente, à análise da ação humana. Esta hermenêutica da ação humana tem como base a construção

²² A metáfora do diagnóstico pode ser usada de diferentes formas, boas ou más. No entanto, não deve ser esquecido que, neste contexto a que me refiro, ela é usada de forma simplesmente analógica: quem a enuncia compara a sociedade existente com um critério normativo, uma norma ou valor de saúde. No entanto, como tornaremos claro mais adiante, a origem da norma não tem de ser propriamente inventada, pode provir da própria tradição já constituída em que nos inserimos (e, logo, pode ser uma normatividade *enraizada*); por outro lado, a forma errada de interpretar o critério da saúde seria fazê-lo coincidir, de forma neo-nietzschiana, com um ideal de *força*. Ora, este ideal, se levado à letra, poderia levar a situações de exclusão de todos aqueles que não conseguissem corresponder à norma. Parte da história da modernidade pode ser entendida desta maneira: identificação do “normal” com uma determinada característica (por exemplo, a racionalidade) e exclusão da categoria que concomitantemente é criada por oposição (por exemplo, o patológico enquanto irracional). A obra de Foucault mostra com mestria como um critério deste género pode levar, em última instância, a projetos de controlo social. No entanto, quando os autores que tenho vindo a citar enunciam o critério da saúde e a metáfora do diagnóstico, fazem depender o valor da saúde de um critério democrático e inclusivo, i.e., precisamente o contrário da perversão do ideal da saúde que acabo de descrever. A conclusão a tirar é que embora esta metáfora seja útil, deve tomar-se uma especial precaução ao usá-la.

²³ RICŒUR, P. - *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.

²⁴ RICŒUR, P. - *Hermeneutics and the Human Sciences: Essays on Language, Action and Interpretation*. ed. by John B. Thompson. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

narrativa da identidade através da famosa *via longa* da objetivação nas instituições e nas obras da cultura, bem como na permanente interação com o outro. Neste contexto, a interpretação da ação humana é considerada como uma obra aberta, isto é, um acontecimento cujo sentido pode ser permanente reinterpretado. Ricœur leva a analogia até ao ponto de considerar que a ação pode ser “lida” como um texto.²⁵ Isto não significa que fique preso num paradigma meramente linguístico – evidentemente, não crê que a ação *seja* linguagem; a ação continua a ser iniciativa, capacidade de começar algo novo no mundo. Assim sendo, a ênfase da teoria da ação que desenvolve acabará por ser colocada precisamente na *agência* dos sujeitos.

E é em *Soi-même comme un autre* que Ricœur dará um passo decisivo neste sentido, ao criticar a semântica de uma ação sem agente, tal como a podemos encontrar na obra de Donald Davidson. Para além disso, ao colocar como pedras angulares da sua antropologia do homem capaz a capacidade de *agir* e a de *narrar*, e ao acentuar sempre que esta agência é simultaneamente acompanhada de uma irreduzível passividade (o autor fala sempre de *l’homme agissant et souffrant*) Ricœur lança as bases de uma teoria da identidade que consegue escapar ao perigo da reificação. Isto porque a ipseidade, ao assumir o seu caráter narrativo e, logo, constitutivamente reinterpretável *ad infinitum*, evita o tipo de fechamento e de reducionismo que tantas vezes é imputado aos defensores da política da identidade. Ou seja, os agentes, quer individuais, quer coletivos, poderão contar a história, poderão contar a *sua* história, mas nunca poderão reivindicar a exclusividade ou sequer a completude do sentido. Como se vê no *Rei Édipo*²⁶, só no final compreendemos a forma como a trama se entreteceu. Em certo sentido, o fechamento da história só aconte-

²⁵ Veja-se «Le modèle du texte: l’action sensée considérée comme un texte», in *Du texte à l’action*, p. 205-236.

²⁶ SÓFOCLES - *Rei Édipo*. Lisboa: Edições 70, 2012.

ce no *fim* da mesma. E mesmo depois de contada, a pluralidade de interpretações que a tradição lhe consagra abre os factos narrados a uma permanente reconstrução de sentido.

Que uma análise hermenêutica, de cunho ricœuriano, da ação humana possa fundar uma filosofia social e, para mais, análises sociológicas aplicadas, fica provado, por exemplo, com o recente livro de Johann Michel, *Sociologie du Soi*²⁷. Neste livro, o autor analisa as técnicas de construção e reconstrução da identidade pessoal de diversos descendentes de pessoas envolvidas na guerra da Argélia, mostrando de que forma se desenvolve a construção da memória e o consequente impacto nas identidades dos descendentes, mesmo quando o acontecimento significativo em causa não pertence à memória biográfica, mas ainda assim se repercute na memória histórico-semântica. No entanto, o meu objetivo é mostrar que o âmbito desta aplicação hermenêutica às ciências sociais pode ser ainda alargado, e que, em última instância, pode figurar como alternativa às metodologias meramente construtivistas da filosofia rawlsiana e pós-rawlsiana.

Na realidade, as críticas a uma teoria da justiça puramente procedimental e que abstém de se pronunciar sobre conceções substantivas do “bom” têm surgido com abundância nas últimas décadas, e Ricœur acaba por partilhar muitas das reservas dos autores que criticam uma versão estrita do universalismo procedimental. Por exemplo, em *Le juste*, Ricœur, depois de expor os méritos de *A Theory of Justice*²⁸, faz a pergunta seguinte: como é que um pacto a-histórico, isto é, que é colocado fora da história por provir da ficção de uma posição original onde, sob um véu de ignorância, os sujeitos deliberariam de forma a encontrar os princípios de justiça que regeriam a suposta sociedade

²⁷ MICHEL, Johann - *Sociologie du Soi. Essai d'herméneutique appliquée*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2012.

²⁸ RAWLS, John - *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press, 1971 e RICŒUR, P. - Une théorie purement procédurale de la justice est-elle possible? In *Le Juste*. Paris: Esprit, 1995.

futura, pode ser vinculativo em sociedades que são sempre já históricas, contingentes, feitas de tradições vivas e regras concretas? Esta questão, que à partida pode parecer algo rebarbativa, é na realidade muito pertinente. Ricœur, na esteira de Gadamer, defende que se tenham em conta e se recuperem as tradições significativas que formam a vida social. Por conseguinte, se é verdade que podemos falar de uma filosofia social em Ricœur, e se o exercício desta filosofia pressupõe um determinado tipo de racionalidade, um uso específico da razão, não é menos verdade que esse uso nunca poderá ser o de uma razão abstrata, desligada, puramente construtivista. Na realidade, embora Ricœur não o afirme explicitamente quando discute Rawls, o uso da razão que aqui é feito é o de uma razão *reconstrutiva*, no sentido exato que esta expressão assume em Honneth, e que é partilhado, embora usando outra designação, por Michael Walzer.²⁹

Façamos um esforço de clarificação deste possível caminho alternativo para a filosofia social. Em *Interpretation and Social Criticism* Walzer distingue precisamente três metodologias possíveis de análise da sociedade e de busca dos melhores valores, regras e leis para a reger: aquilo a que chama descoberta, invenção e interpretação. O método da descoberta seria aquele que assumisse a existência objetiva deste conjunto de entidades e portanto os tentasse “descobrir” para depois eventualmente os aplicar. A teoria mais próxima desta descrição que possamos encontrar será eventualmente aquela que se

²⁹ HONNETH, Axel - Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischen Vorbehalt. In *Pathologien der Vernunft*. Frankfurt: Suhrkamp, 2007, p. 57-69 e WALZER, Michael - *Interpretation and Social Criticism*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987. Na realidade, Honneth chama “Rekonstruktion” àquilo a que Walzer chama “interpretation” e ambos os sentidos destas expressões aproximam-se de forma significativa daquilo que Ricœur definia nos anos 60 como uma “herméneutique comme récollection du sens”, a qual era colocada nos antípodas da hermenêutica da suspeita. Veja-se RICŒUR, P. - *De l'interprétation. Un essai sur Freud*. Paris: Seuil, 1965, p. 38-41. Em todos os casos, aquilo que está em causa é a aplicação de uma hermenêutica que não seja meramente destrutiva ou desmistificadora e que, pelo contrário, vise discernir, clarificar aquilo que é dito através de um processo “reconstrutivo”.

encontra expressa na *República* de Platão³⁰ e que, teoricamente, nos levaria ao princípio anipotético. Este tipo de método é dificilmente defensável nos dias de hoje e só pode ser aplicado diretamente em sociedades cujo regime corresponda efetivamente a uma teocracia, como, por exemplo, o Irão. O segundo método, o da invenção, é precisamente o de Rawls, aquele que tenta chegar à melhor construção racional possível, mas sem se perguntar necessariamente, *ex post factum*, se todas as sociedades a poderão aceitar da mesma maneira. Podemos relembrar, de forma um pouco caricatural, a administração Bush a congratular-se com a entrada no Iraque em 2003, argumentando que, como se tratava de um ato de libertação, de afastamento de um ditador e conseqüente instauração da democracia, os iraquianos receberiam o exército americano... com flores. Que o resultado efetivo desta intervenção militar sirva para nos lembrar que por vezes não é a justiça de um princípio o único fator a ter em conta: ainda há que pensar de que forma é que esse princípio se adequa às formas de vida e às tradições das sociedades que queremos analisar. Finalmente, o princípio da interpretação defendido por Walzer acaba por estar muito próximo da hermenêutica ricœuriana. Segundo Walzer, os princípios de moralidade que “descobrimos” ou “inventamos” acabam por ser muito parecidos... com aqueles que efetivamente já temos. Isto porque cada sociedade é constituída por ideais históricos, textos fundadores, rituais, cerimónias, conjuntos de práticas instituídas. Logo, aquilo que o crítico social fará será mais parecido com uma descrição densa³¹

³⁰ PLATÃO - *A República*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2010.

³¹ A noção de “descrições densas” (*thick descriptions*) foi popularizada por Clifford GEERTZ em *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books, 1973), livro no qual explica que, na realidade, o termo provém de Gilbert Ryle. Em sentido estrito, Geertz associa este termo à pesquisa etnometodológica aplicada nas ciências sociais e, mais especificamente, na antropologia. Todavia, o uso deste termo acabou por se tornar extremamente influente no contexto da filosofia política, principalmente nos adeptos do denominado “comunitarismo”, como Taylor e Walzer. Assim sendo, a noção de “descrição densa” acaba por vir a designar apenas uma descrição que tenha em conta o contexto daquilo que é descrito (seja isso um comportamento, uma tradição, um valor). Para se

dessas práticas, uma elucidação desses textos, do que propriamente uma invenção absoluta dos ideais e das práticas perfeitas. Não que com isto se diga que nada de novo possa existir na sociedade e que tudo o que façamos seja recuperar os princípios antigos. A questão é que eles é que devem ser o nosso ponto de partida. Como explica Honneth numa entrevista feita comigo e que me permito mencionar³², o que é mais importante é percebermos como é que normas já existentes e supostamente aceites, acabam por ser vagas, não são entendidas ou são mal aplicadas. Para dar apenas um exemplo, se é verdade que aceitamos a justiça do princípio do mérito, porque é que muitas vezes pactuamos tacitamente com práticas de corrupção?

Por outras palavras, dada a inelutabilidade do conflito de interpretações, aquilo que o filósofo pode fazer é tomar parte nele. Neste sentido, Ricœur é de uma grande ajuda, na medida em que a sua hermenêutica tematiza precisamente a dialética entre a tradição e a inovação.³³ A tradição é o ponto de partida mas, ainda assim, ela tem

explicar esse contexto, várias técnicas podem ser desenvolvidas – inclusive métodos quantitativos ou técnicas empíricas – e uma delas, geralmente muito utilizada nesta vertente da filosofia política e social, é o recurso à análise histórica. Compreenderemos em parte um comportamento, um valor, ou uma tradição, se compreendermos os motivos substantivos que estão na sua origem, os quais, pelo menos até certo ponto, a reconstrução histórica é capaz de nos conferir. Agradeço ao Paulo Jesus a chamada de atenção para a complexidade das “descrições densas”. Em última instância, para “compreender” o social, a filosofia social deve poder recorrer a estas descrições densas, as quais certamente complementarão o seu trabalho conceptual e ajudarão a desenvolver uma normatividade que não seja “desligada”, mas “enraizada”.

³² MARCELO, Gonçalo - Recognition and Critical Theory Today: An Interview with Axel Honneth. *Philosophy and Social Criticism*. Vol. 39, nº 2 (2013) p. 209-221.

³³ Esta dialética é uma das preocupações principais de Ricœur na fase dos anos 70. A forma como ela é analisada prende-se principalmente com a necessidade de explicar aquilo a que Ricœur chama a *inovação semântica*, i.e., os fenómenos de renovação da linguagem através da criação de sentido. Dois livros são dedicados à inovação semântica: *La métaphore vive* (Paris: Seuil, 1975) explica o processo de inovação poético-metafórica, enquanto *Temps et récit* (Paris: Seuil, 1983-85) analisa o mesmo processo no que diz respeito à narrativa. No entanto, este é um fenómeno dialético. Só pode haver inovação no contexto de um sistema com os seus usos sedimentados, constituídos pela tradição. Isso explica a existência de fenómenos que podem evoluir, sem no entanto perderem os traços característicos que mantêm a sua identidade.

de passar necessariamente, como sempre na filosofia ricœuriana, pelo crivo da crítica. Assim sendo, pretende ser uma *hermenêutica crítica* e é precisamente nessa qualidade que pode fundar uma filosofia social.

Darei mais um exemplo de uma produção ricœuriana relevante para a filosofia social. Em 1975, no mesmo ano em que publica *La métaphore vive* e em que, por conseguinte, as questões da poética e da imaginação ocupam a maior parte da sua pesquisa, Ricœur leciona o curso sobre a imaginação, que será em breve publicado, e também o famoso curso sobre a ideologia e a utopia, publicado em 1986 e editado por George Taylor. Ora, este último curso corresponde precisamente à vertente social da imaginação, aquilo a que se possa chamar o *imaginário social*. A primeira tese, relativamente inovadora, de Ricœur, é que ideologia e utopia são fenómenos dialéticos e portanto correlativos, co-dependentes. A segunda tese é que eles não correspondem apenas a fenómenos patológicos, tal como a tradição filosófica os considerou desde sempre, mas que, pelo contrário, são *constitutivos* da realidade social, dado expressarem precisamente a tradição e a inovação no domínio do imaginário social. A ideologia existe porque suporta a crença na justiça do exercício do poder da forma como está atualmente organizado; ela representa a transmissão da tradição, a veiculação dos valores, normas, práticas e rituais que descrevemos acima. É a ideologia que permite que as sociedades tenham memória e tenham continuidade. Portanto, é um fenómeno de imaginação reprodutiva. Já a utopia é fruto da imaginação produtiva e dá azo aos fenómenos pelos quais uma sociedade se renova, se mantém viva e criativa. Obviamente que ambos os fenómenos podem tornar-se patológicos, precisamente se a ideologia se tornar *petrificada* e hostil a qualquer tipo de abertura ou mudança ou se a utopia pretender ser literalmente *u-topos*, aquilo que não existe em lugar nenhum. Por conseguinte, segundo Ricœur, temos que combater estas formas de patologias sociais, as ideologias reificadas e as utopias que pretendem fazer *tabula rasa* das sociedades historicamente existentes. É tão mau o Terror que provém da tentativa de impor um

começo absoluto novo a qualquer sociedade, como a sociedade totalmente fechada onde, pela erosão do tempo, as instituições morrem e aquilo que era justo deixa de o ser pela alteração das condições mas, ainda assim, o fechamento ideológico impede a renovação.

Ora, assim sendo, uma das tarefas relevantes para a filosofia social será a de saber discernir, por entre os valores e as tradições relevantes que constituem a nossa sociedade, quais é que são verdadeiramente fundamentais. Quais é que são ideológicas em sentido fundador – ou até fundacional – e quais é que, em última instância, não passam o teste crítico. Da mesma forma, perante a reificação patológica de alguns desses valores, caberá a esta filosofia perceber que utopias são viáveis, precisamente por não serem totalmente escapistas mas, pelo contrário, poderem ser decompostas em tarefas parciais e exequíveis, ao nosso alcance.³⁴ Essas serão as utopias que permitirão conferir um sentido de direção, de progresso moral, na evolução das nossas sociedades. São elas que permitirão uma aproximação entre o nosso espaço de experiência, e o nosso horizonte de expectativa e, por conseguinte, providenciarão qualquer coisa como um plano, uma imagem, do que as nossas sociedades poderão vir a ser no futuro.

Conclusão

O último elemento a acrescentar é que Ricœur acredita, com Habermas e a Escola de Frankfurt, que existe de facto um *interesse* predominante da razão, e que esse interesse é o interesse pela emancipação. Isto é, se a ética se define pela vida boa, com os outros, em

³⁴ Ricœur propõe precisamente que as tarefas sejam *determinadas*, ou seja, finitas e relativamente modestas, para poderem original um envolvimento *responsável*. Este pode ser precisamente um bom critério de aferição de uma utopia: esta será boa se, para além de defender os valores certos, for exequível. Veja-se «L'initiative» em *Du texte à l'action*, p. 305.

instituições justas, e se este escopo acaba por remeter para uma ética do reconhecimento, como vemos na última obra de Ricœur, a consequência é que se de facto os sujeitos viverem em sociedade injustas, devem tentar mudá-las. Ricœur chega a dizer explicitamente, no contexto da intervenção que teve no debate entre Gadamer e Habermas, e parafraseando a fórmula kantiana que explica a relação entre intuições e conceitos, que “a hermenêutica sem um projeto de libertação é cega, mas um projeto de emancipação sem experiência histórica é vazio”.³⁵ Esta afirmação, que deve ser contextualizada (pois não se refere à hermenêutica *tout court*) é válida precisamente no domínio da filosofia social e quase resume a filosofia social ricœuriana. A razão que aqui labora é uma razão reconstrutiva, a qual parte da experiência histórica e das tradições constituídas. É uma razão que visa a vida boa mas que se encontrar obstáculos sociais que sistematicamente impeçam o indivíduo de realizar essa vida boa, tenta superá-los. Por ser uma hermenêutica crítica, é capaz de captar que conjuntos de práticas e normas se devem manter, e quais devem ser alterados para, evoluindo, continuarem válidos e corresponderem às expectativas dos sujeitos que os praticam. Por vezes será uma hermenêutica da suspeita e da crítica, outras vezes uma hermenêutica da distanciação, outras ainda, uma hermenêutica da aplicação. Por vezes contará histórias para recuperar valores perdidos ou atribuir valor a quem não consiga contar a sua própria história, outras vezes contestará o pretensio valor de verdade absoluto de narrativas reificadas e que sirvam de pretexto para a saída do discurso e a remissão para a violência. Em todas as circunstâncias, será um instrumento útil a quem queira pensar a sociedade. Que este possa ser mais um dos múltiplos legados inestimáveis que Ricœur e a sua rica filosofia nos deixam.

³⁵ RICŒUR, P. - *Lectures on Ideology and Utopia*. p. 236-237.